N° 5 1929 Mai

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

Jésus a-t-il ri?

Posez la question à un catholique quelque peu instruit; en général, il n'hésitera pas à vous répondre par la négative. Il admettra sans peine que Jésus a *souri*, par exemple à l'innocence des petits qu'il embrassait et bénissait en leur imposant les mains (*Marc*, x. 15), à la beauté, innocente elle aussi, des œuvres de Dieu son Père, aux lis des champs, vêtus plus superbement que « Salomon même dans toute sa gloire », aux passereaux dont une couple se vend un as et dont pas un ne tombe à terre sans la permission du Père Céleste; mais il éprouvera comme une répugnance instinctive à admettre en Jésus le « risus solutus », c'est-à-dire cette série d'expirations successives qui ouvrent la bouche — parfois démesurément — et s'accompagnent d'un bruit spécial de la glotte, bref l'exercice actuel de cette « risibilitas », où la scolastique s'est plu à voir la propriété par excellence de l'homme : « pour ce que rire, ironise Rabelais, se rappelant ses « parva logicalia », est le « propre » de l'homme. Demandez cependant à ce catholique les raisons d'une persuasion aussi ferme, surtout invitez-le à vous indiquer dans sa tradition doctrinale une donnée positive quelconque, un texte soit scripturaire, soit patristique, permettant de la justifier ou d'en éclairer l'origine et vous le verrez dans le plus cruel embarras. Plus d'un de mes lecteurs, au cours de quelque instruction pieuse, aura, comme l'auteur de ces lignes, entendu affirmer le fait de l'agélastie de Jésus ; il aura été mieux partagé que lui, si l'affirmative était appuyée d'un essai de preuve.

Persuasion, avons-nous dit, ne nous croyant pas autorisé à parler ici de tradition.

Du côté protestant, il ne semble pas qu'on ait éprouvé les mêmes répugnances à attribuer à Jésus l'attitude que l'anthropomorphisme religieux des Hellènes prêtait sans hésiter aux Olympiens. Qui ne se souvient du rire « inextinguible » des dieux d'Homère? Zarathustra, l'interprète du paganisme haineusement antichrétien de Nietzsche, reconnaît dans l'absence du rire chez Jésus « l'humeur sombre des Hébreux ». Jésus, l'idole « des prédicateurs de la mort lente », pour lui, est mort trop tôt; il n'avait encore eu le temps de connaître que les larmes et la mélancolie, lorsqu'il fut pris d'un désir nostalgique de la mort : « Plût au ciel qu'il fût resté dans le désert, éloigné des bons et des justes! Nul doute qu'il n'eût appris à vivre et à chérir la terre — et à rire par-dessus le marché! » (1). Paulsen ne craint pas d'attribuer à Jésus, dans ses rapports avec les Pharisiens, les riches, les représentants du pouvoir spirituel et temporel, une sorte d'ironie subjective, — celle de Socrate est objective, — s'accordant mal avec la gravité un peu triste que la tradition littéraire et artistique nous ont accoutumés de longue date à considérer comme un trait marquant de la physionomie morale du Sauveur (2).

Mais personne, que je sache, n'a protesté avec autant de hardiesse et parfois de légèreté contre « la pernicieuse fausseté qui consiste à prétendre que Jésus n'a jamais ri » (the wicked falsehood that he never laughed), que Bruce Barton, l'auteur d'un livre dont le titre seul révèle les prétentions novatrices en matière d'éthologie de Jésus : *The man nobody knows*. Jésus, c'est l'homme que personne, à part Barton naturellement, ne connaît, et personne ne le connaît, parce que, dès la « Sunday School », on a grand soin de le présenter aux enfants « comme l'agneau de Dieu,

(1) *Nietzche's Werke*. Bd. VI. Leipzig, 1919, p. 107.

(2) Fr. PAULSEN. *Schopenhauer, Hamlet, Méphistophélès*. Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus. Berlin, 1900. Appendice au chapitre : *Schopenhauer als Erzieher*.

lequel fut faible, malheureux, et satisfait de mourir ». A cet être chétif au physique (a physical weakling), Barton veut substituer le Jésus réel, tel qu'il croit l'avoir entrevu à travers les écrits de ceux qui le fréquentèrent personnellement, un Jésus aux muscles d'acier, « vigoureux, de santé robuste, aimable, au cœur royal, (royal-hearted) ». A ce Jésus-là, la théologie a substitué « une image gravée », privant ainsi le monde « de la joie et du rire du grand compagnon ». Parmi les évangélistes, Jean est le seul qui se soit souvenu des rires parmi lesquels il fit son premier miracle (Cana). Le soir du jour où il guérit le paralytique de Béthesda, Jésus, en se représentant le retour en famille de « ce vieux grogneur chronique » (sic) : « the chronic old grumbler » qu'il venait de guérir, Jésus, à coup sûr, a dû rire, pense Barton : « On that evening surely Jesus *must* have laughed » (1). A ceux auxquels il reproche de n'avoir jamais senti « la riche contagion de ce rire », Barton offre un Jésus » physiquement fort », qui serait un idéal assez séduisant pour un sportman, un homme d'affaires ou un fabricant d'automobiles américain. Ne rapproche-t-il pas le Sauveur d'Abraham Lincoln, de Thomas Jefferson, et ne le considère-t-il pas, dans un chapitre spécial, comme le fondateur de la vie d'affaires moderne (of modern business)? Nouvel Américanisme. Après avoir altéré les vertus de l'évangile, on en arrive à défigurer leur inventeur lui-même, le Jésus « humble et doux, l'homme de douleurs qui a connu la souffrance; The man of sorrows and acquainted with grief ».

N'en soyons pas surpris outre mesure. Si, dans un débat qui concerne avant tout une question de fait, les raisons à priori étaient admissibles, peut-être ne serait-il pas impossible d'en alléguer qui inclineraient à faire admettre une certaine forme du rire en Jésus. Posez que Jésus n'est qu'un homme; quelle raison

(1) *The Man nobody knows*. Ch. III. *The Sociable Man*, p. 66. — Seule l'ignorance de certains catholiques explique que la lecture de commentaires aussi fantaisistes de l'Évangile inquiète leur foi.

péremptoire aurez-vous d'en faire un imitateur d'Héraclite? Car tout rire n'est pas immodéré, ni coupable dans ses causes, ni amorce de péché et « précurseur d'impudicité », comme s'exprime Clément d'Alexandrie. Il y a un rire qui garde la mesure et discerne les temps : il est le signe de la joie et de la sérénité d'une âme. Il y a le rire des cœurs très innocents, celui des religieuses très jeunes, celui des novices, déconcertés par les nouveautés de la vie religieuse — il n'est pas nécessairement « fou » —; il y a même le rire des saints, auxquels une douce hilarité n'ôte ni leur bonne grâce, ni leur dignité. N'est-ce pas celui que saint Bernard, le sévère saint Bernard, a cru pouvoir louer dans saint Malachie : « qui ita nuntiaret cordis laetitiam ut gratiam non minueret sed augeret » (1).

Lisez, dans le « *Pédagogue* » de Clément d'Alexandrie, le délicieux chapitre V du livre deuxième, intitulé « Du rire ». Si, en vrai Grec, Clément est sévère pour le rire intempérant, il prétend bien que l'homme ne détruise pas sa nature mais seulement la gouverne selon la raison : « Que l'homme soit un animal doué de la faculté de rire, ce n'est pas un motif pour qu'il rie perpétuellement ». Et pesez la raison qu'il donne de cette manière de voir : « puisque le cheval, dont le propre est de hennir, ne hennit pas toujours ». Si le rire ne doit pas décomposer ineptement un visage, il peut en tempérer élégamment la gravité. Il y a même un rire qui détend harmonieusement, tel un instrument de musique, une physionomie. Les Grecs l'appellent : μειδίαμα. C'est le rire qui éclaire le visage des hommes modestes; il est bien éloigné de l'éclat de rire effronté (Καγχασμός), qui convient aux galants. Si on fait abstraction un instant des conditions exceptionnelles que fait à la nature humaine de Notre-Seigneur le mystère de l'Incarnation, pour ne considérer que la vérité de cette nature, on ne voit pas vraiment en quoi ce rire « raisonnable » la déparerait. François de Sales disait de lui-même : « Je suis tant homme que

(1) *Sermo II, de S. Malachia. P. L.*, t. 183, col. 488.

rien plus », rééditant ainsi le mot touchant de Térence : « Homo sum ; humani nil a me alienum puto ». Or, qui jamais fut plus parfaitement, nous allions dire, plus divinement homme que Notre-Seigneur, et, comme tel, mieux fondé à reprendre, en se l'appliquant, le mot du comique ancien? Il a souffert, nous dit-on, il a eu peur, il a été triste, il a pleuré, il a sué du vrai sang, au jardin de son agonie ; c'est concluant en faveur de sa réelle humanité et, ajoute-t-on, providentiel contre tout docétisme à venir. Il a ri ; cela aussi mettrait hors de doute la vérité de sa chair et l'intégrité de sa nature « raisonnable » ; mais voilà ce qu'on ne nous dit pas, car précisément cela ne se lit pas dans l'Évangile, tandis que la « sacra pagina » mentionne expressément, et jusqu'à deux fois, ses larmes.

Jésus pleura (*Jo.*, XI, 35). C'est le verset le plus court et peut-être le plus touchant du quatrième évangile, et son auteur, comme les synoptiques, retrace dans le détail les scènes douloureuses de la Passion. Je lis dans l'Évangile que Jésus a pleuré ; je n'y lis *pas* qu'il ait ri. Ce procès-verbal de carence, qui sera maintes fois dressé au cours des âges, va se transformer en assertion catégorique : ce qui n'a pas été relaté, n'a pas eu lieu ; le silence équivaudra à un témoignage négatif.

Il n'est dit *nulle part* que Jésus ait ri. Au contraire, l'auteur sacré a pris soin de noter positivement ses larmes. *Donc*, Jésus n'a jamais ri.

On voit fort bien comment certaines conceptions à priori sur la nature des écrits évangéliques, certains préjugés aussi contre le rire, prétendument inconciliable avec la gravité du sage, ont pu conduire à franchir un pas aussi hasardeux.

Le premier, dans l'ordre des temps, chez lequel nous avons réussi à découvrir le raisonnement esquissé, est saint Basile, le Père de la vie cénobitique en Orient. Dans sa règle longue, interrogation dix-septième, il condamne chez l'ascète (in pietatis studiosis) le rire immodéré, les éclats de rire « qui nous secouent

le corps malgré nous » ; il estime au contraire que le rire d'une douce hilarité, marque de la détente d'une âme, n'a rien d'indécent, puisqu'au dire du Saint-Esprit « un cœur joyeux rend le visage serein » (*Prov.*, XV. 13) ; puis, rappelant au moine l'exemple du Seigneur, il écrit ce qui suit : « Et Dominus eos quidem affectus qui necessario corpus comitantur et reliquos alios qui virtutis testimonium prae se ferunt, veluti lassitudinem et commiserationem erga afflictos, *ipse suscepisse perhibetur* : sed, quantum ex evangeliorum historia constat, *risu numquam usus est*, imo vero eos qui risu tenentur, miseros pronuntiat ». On remarquera la sage réserve qu'implique le « quantum ex evangeliorum historia constat » ; elle ne sera pas toujours maintenue ; on remarquera aussi l'appel à Luc VI, 25, passage qui avec le « Beati qui lugent » sera souvent invoqué pour détourner le chrétien du rire. Il n'y a pas de temps, affirme la règle courte du même saint Basile (*Interrogatio XXXI*), où un chrétien (fidelis) puisse se permettre de rire ; trop d'hommes en effet déshonorent la Majesté Divine, en transgressant sa loi et meurent dans leurs péchés ; de quoi il convient de s'affliger plutôt et de gémir ».

Saint Jean Chrysostome, dans sa sixième homélie sur saint Matthieu, reprend le raisonnement de saint Basile, en l'étendant même au sourire : « Idipsum (lacrymari) porro videre est saepe facientem, *ridentem vero nusquam, imo ne subridentem quidem : nullus certe hoc Evangelista notavit* » (1).

Même affirmation, formulée à peu près de même, chez saint Bernard, dans son IVe sermon pour le temps de l'Avent. L'abbé de Clairvaux y exhorte ses auditeurs à imiter le Christ, autant qu'il sera en leur pouvoir. Cela l'amène à leur tracer du Divin Modèle un portrait moral dont tous les traits sont empruntés à des passages de l'Ancien ou du Nouveau Testament : « Quem et super Lazarum, y lisons-nous, et super civitatem flevisse (*Io.*, XI, 35 ; *Luc*, XIX, 41) et in orationibus pernoctasse *legimus* (*Luc*, VI, 12),

(1) *Opp. Ed. Montfaucon.* T. VII., p. 96. Voir aussi : SALVIEN, *De Gub. Dei*, l. VI. *P. L.*, t. 53, col. 114.

risisse vero aut jocasse nusquam (1)». Il ne serait pas surprenant que le fondateur de Clairvaux ait connu la règle Basilienne et, du reste, en parlant comme il le fait, il ne fait qu'exprimer une opinion qui à son époque était déjà universellement répandue et un des lieux communs de la piété chrétienne.

Il arrive qu'on la fasse remonter jusqu'à saint Augustin et on comprend tout l'intérêt qu'il y aurait à la retrouver sous sa plume, quand on sait quel crédit l'Occident chrétien a attaché aux moindres assertions de ce Père, sans conteste le plus réputé et le plus universellement respecté des Docteurs de la foi. On rencontre effectivement l'affirmation en question dans le *Sermo CCVIII*, autrefois attribué à saint Augustin (2) et traitant de l'Assomption de Notre-Dame. L'auteur de ce sermon qui n'est certainement pas saint Augustin, puisqu'il cite le « *De ortu et obitu Patrum* » d'Isidore de Séville, définissant ce qu'il entend par « se réjouir en Jésus », finit par affirmer à son tour : « Et quidem Dominum Jesum legimus doluisse, flevisse, ex itinere fatigatum fuisse, opprobria et contumelias sustinuisse, sputa, flagella, crucem suscepisse, *numquam tamen legimus eum risisse, prosperatum in praesenti fuisse* » (*l. c.*). Si ce morceau est d'Ambroise Autpert, moine bénédictin, auquel l'attribuent quelques manuscrits, il remonterait au VIII^e^ siècle (3).

Mais la conviction universelle du Moyen âge concernant l'agélastie de Notre-Seigneur, conviction bien plus ancienne que lui, s'est pour ainsi dire cristallisée dans un document célèbre : c'est la lettre du pseudo-Publius Lentulus au Sénat Romain, lettre décrivant la personne physique du Sauveur. L'accord semble fait aujourd'hui sur le caractère apocryphe de ce document. L'*Epistola*

(1) *P. L.*, t. 183, col. 50. — (2) *P. L.*, t. 39, col. 2133. Voir aussi le *Sermo* 27, éd. des Mauristes, t. v. Appendix 56. Le véritable Augustin dit dans son commentaire « *Super Psalmum LI* : « Intelligamus igitur et discernamus duo ista tempora satis utiliter timendi et ridendi. Quamdiu enim sumus in hoc saeculo, nondum est ridendum, ne postea ploremus ». — Mais appel n'est pas fait, en la matière, à l'exemple du Seigneur. — (3) Mais, il pourrait être d'un Audbertus Cassinensis (Cf. *P. L.*, t. 89, col. 1206), abbé du Mont-Cassin, ce qui le mettrait au IX^e^ siècle.

Lentuli est certainement un faux et, dans sa forme actuelle, telle à peu près qu'on peut la lire dans la « Vita Christi » de Ludolphe le Chartreux (1), elle ne remonte peut-être pas jusqu'au haut Moyen âge. D'après E. von Dobschütz (2), elle aurait été rédigée en latin, en Occident, au XIIIe ou au XIVe siècle, et elle aurait reçu d'un humaniste du XVe ou du XVIe la forme sous laquelle elle se répandit dans l'Eglise latine. Ces dates, il est vrai, sont contestées par Dom H. Leclercq qui, sans fournir les preuves de son assertion, la fait remonter au IVe ou au Ve siècle (3).

L'intérêt de ce faux célèbre consiste pour nous dans le fait qu'on y surprend la trace des idées qui, très anciennement déjà, ont dû régner, dans les milieux ecclésiastiques *grecs*, au sujet du visage et de la physionomie du Sauveur ; ces idées en excluent très nettement, et de façon décidée, le rire : « Vultum habebat, dit le Pseudo-Lentulus, venerabilem, quem possent intuentes et diligere et formidare... frontem planam et serenissimam, cum facie sine ruga et sine macula... aspectum simplicem et maturum... In increpatione erat terribilis, in admonitione blandus et amabilis ». Le trait final n'est que l'achèvement naturel, inévitable ici, des précédents : « *Aliquando flevit sed numquam risit* ». Manifestement, le Christ ainsi dépeint est beau ; ce n'est pas celui d'Isaïe « sans beauté et sans éclat, n'ayant rien qui attirât nos regards » (LIII, 3) ; c'est celui du Psalmiste « plus brillant de beauté que les enfants des hommes » (XLIV, 3). Son visage est empreint d'une majesté sereine, il traduit la bonté et la douceur et inspire à la fois le respect et l'amour. Nous avons devant nous le type conventionnel du Christ barbu, tel qu'il semble déjà fixé au IVe siècle, tel qu'il est décrit par saint Jean Damascène au VIIIe, dans son épître à l'Empereur Théophile (4) et par Nicéphore Calliste, dans son

(1) *Ed. Palmé*. Paris, 1870. T. I, p. 10, 2e col. — (2) *Christusbilder*. Texte u Untersuchungen. Leipzig, 1899. Beilagen, p. 308-329. — (3) *Dict. d'Archéol. Chrét.* T. VII, article *Jésus-Christ*, col. 2396 et 2403. — (4) *P. G.*, 95. p. 349. Cette épître ne peut être de Jean Damascène, mort avant 754, alors que Théophil a régné de 829 à 842.

« *Histoire Ecclésiastique* (1) », au XIVe. Remarquons que ce dernier écrivain introduit cette description de l'extérieur du Sauveur par les mots que voici : selon les renseignements que nous ont fournis les Anciens (Ἀρχαῖοι).

Par degrés, les chrétiens vont s'habituer à « voir » *ainsi* leur Sauveur avec sa gravité douce, ayant surtout, si on néglige les traits particuliers au Christ byzantin plus sévère et moins suave, l'autorité et la majesté. Ils s'habitueront si bien à le voir *ainsi* qu'il leur deviendra impossible de le voir autrement, et c'est notre conviction que le type artistique conventionnel du Christ, qui s'imposa rapidement à l'iconographie chrétienne à partir du IVe siècle, n'a pas peu contribué à ancrer dans les consciences catholiques, pour le moins autant selon nous que l'état des textes évangéliques, la persuasion ferme que le Sauveur des hommes n'a jamais ri. Évidemment, des dévotions telles que celle à la Passion du Sauveur, si intense à partir du XIVe siècle, celle à la Sainte Face, n'ont pu agir que dans le même sens.

On voudrait pouvoir croire, avec Giovanni E. Meille, l'auteur d'une belle étude sur « la physionomie du Christ dans l'histoire et dans l'art », « qu'il est suffisamment probable que la fixation traditionnelle du visage du Christ répond, dans ses traits principaux, à ce que fut véritablement l'aspect réel du Maître » (2). Mais hélas! alors que la physionomie morale de Jésus surgit, avec une si extraordinaire lucidité, devant la pensée de tout lecteur de l'évangile, nous en sommes toujours réduits à « imaginer », à « composer » son portrait physique avec la dévotion, le respect et l'amour que suggère le portrait moral! Que vaut, en fait de ressem-

(1) *Hist. Eccles.*, I, 40. *P. G.*, 145, p. 748. — (2) *L'Immagine di Gesu nella Storia e nell' arte.* Milan, s. d., p. 4. — L'*Epistola Lentuli* n'a pas entièrement disparu de la littérature contemporaine. Dans l'*Inferno* de ce fou génial qui a nom Strindberg, on lit : « Une légende romaine nous enseigne que la beauté extérieure de Jésus-Christ était sans pareille, mais qu'aux moments de colère sa laideur était hideuse, bestiale (sic.) ». *Éd. Mercure de France,* 1898, p. 92.

blance, fidèle surtout, l'image de mon Sauveur qui hante familièrement mon imagination depuis mon enfance? Comment mon Sauveur était-il fait de sa personne? Pour le voir un seul instant, mon Dieu! que ne donnerais-je pas? Que d'âmes, éprises un jour de sa beauté spirituelle sans pareille, se sont dit ces choses ou d'autres analogues, avec les dispositions peut-être du pauvre clerc médiéval, lequel ayant obtenu de voir Notre-Dame, à la condition d'y laisser un œil, volontiers aurait donné l'autre pour la « revoir ». Il y a quelque chose de vexant dans la pensée que nous sommes poursuivis, hantés, obsédés chaque jour par la physionomie de « célébrités » humaines — et quelles célébrités parfois! — dont les traits authentiques se laissent reconnaître jusque dans les caricatures qui mettent le sceau à leur popularité, et que *cette physionomie-là*, celle de Dieu Incarné, nous demeure à jamais voilée. Car je crois que le mot d'Augustin, constatant la diversité des portraits du Christ, qui déjà circulaient de son temps, garde toute sa mélancolique vérité : « Nam et ipsius Dominicæ facies carnis, innumerabilium cogitationum diversitate variatur et *fingitur*, quæ tamen una erat, quæcumque erat »; et du fait son bon sens concluait sagement : « Salva fide licet dicere, forte talem habebat faciem, forte non talem » (1). Avant que pour nous se réalise le « semper cum Domino erimus », ce vœu suprême de Paul, l'ami personnel du Christ Jésus, nous en serons réduits ici à des hypothèses, à moins de prendre au sérieux des traditions offrant un mélange suspect de caractères légendaires et miraculeux, telles que les histoires de certains portraits achéropoètes du Sauveur, ou de celui qui fut, dit-on, envoyé à Abgar, roi d'Edesse. Nous n'avons pas à refaire ici l'histoire critique de ces images. Elle a été très bien faite, à partir du XVIIe siècle, par des hommes tels que Reiske, Vavasseur, Grimouard de Saint-Laurent, Grimm et, de notre temps surtout, par Kraus et von Dobschütz.

(1) *De Trinitate*. L. VIII, c. IV, n. 7.

Touchant la question qui nous occupe, ces portraits, où il ne faut voir que des produits de l'inspiration chrétienne subjective, sans relations d'origine avec l'original historique, font poser eux-mêmes le problème que voici : Pourquoi le développement de l'art chrétien aboutit-il, assez rapidement, à une figuration du Christ qui suggère aussi puissamment la conviction de son agélastie?

Le fait s'explique, selon nous, par des raisons multiples. Et tout d'abord des textes, tels que Luc, v, 21, semblent prêter à Notre-Seigneur lui-même une doctrine peu indulgente en matière de rire. Dans le Maître qui proclamait bienheureuses les larmes présentes, comment admettre une attitude qu'il présentait aux foules comme une récompense réservée à l'au-delà : « In fletu, commentait fort bien saint Augustin, Dominus posuit *officium*; in risu *beneficium* (1) ». Cette idée péjorative au sujet du rire ne pouvait être que confirmée par la lecture de l'Ancien Testament, en particulier des Livres Sapientiaux. Selon le livre des Proverbes, le rire finit mal (XIV, 13). L'Ecclésiaste lui dit : Insensé, (II, 2) et juge que « mieux vaut la tristesse que le rire, car le visage triste fait du bien au cœur » (VII, 3). L'Ecclésiastique surtout se montrait sévère pour « l'éclat de rire » du sot, « pareil au pétillement des épines sous la chaudière » (VII, 7). Il déclarait que le « rire des dents » fait connaître un homme (XIX, 27) et, selon toute vraisemblance, exprimait l'idéal du sage à l'orientale, quand il écrivait : « L'homme sage — à la différence de l'insensé — rira à peine tout bas » (XXI, 23). Bossuet, s'inspirant de ce texte, dans son Sermon pour la Toussaint en 1669, ira jusqu'à dire : « Le sage rit en tremblant! » (2) On sait combien la gravité orientale se prête peu facilement au rire. Selon Hastings, le rire bruyant est, chez l'oriental, extrêmement rare et, seule arrive à le déclencher une surprise extraordinairement agréable (upon occasion of the utmost glad surprise). Il est naturellement plus fréquent chez l'enfant, la femme, le jeune homme que chez l'homme, le vieillard surtout.

(1) *Sermo CLXXV.* Cap. II. *P. L.*, t. 38, col. 945. — (2) *Œuvres.* Paris 1845. T. VII, p. 57.

S'il est vrai, comme le veut Dom H. Leclercq, que la représentation du philosophe et du rhéteur antique ait influencé le type traditionnel du Christ enseignant et du Christ juge, il n'est que naturel qu'on lui ait prêté une gravité en rapport avec l'idée qu'on se faisait du magistrat, du maître et du sage. Or l'idée du sage, parfaitement maître de lui-même et réglant à volonté les mouvements de son âme, ne s'associe que difficilement à celle du rire. Platon, au IIIe livre de sa *République* avait blâmé le rire excessif : Nous ne devons pas souffrir, avait-il écrit, qu'on nous représente des hommes *graves*, encore moins des dieux, dominés par un rire qu'ils ne peuvent modérer. Epictète, qui n'a pas été sans influence sur l'ascétisme chrétien, recommandait dans son *Manuel* (Chap. XXXIII) : « Risus nec sit multus, nec ob multa, nec effusus » (1). De plus, Anaxagore, Héraclite, Socrate, Platon, Phocion, Caton le jeune, à tort ou à raison, passaient pour n'avoir jamais ri et, dans la pensée des biographes anciens, l'observation était un éloge donné à une marque de supériorité. Les écrivains chrétiens ne manqueront pas de le donner à leur tour aux « grands hommes » du Christianisme, c'est-à-dire aux saints. Sulpice Sévère, par exemple, écrit de saint Martin : « Nemo umquam illum vidit iratum, nemo commotum, nemo maerentem, nemo *ridentem* » (2). Or, si la sagesse antique avait manifesté une tendance à éliminer le rire de son idéal de perfection morale, la vérité oblige à reconnaître que le Christianisme ne fit qu'accentuer cette attitude hostile à toute joie un peu bruyante.

Le fidèle, le moine surtout, ne doit pas rire.

Nous avons entendu saint Basile formuler ce précepte dans sa règle. Selon saint Ephrem, « le rire et l'impunité sont du venin pour un novice et sans profit pour le moine » (3) ; il compose tout un petit traité pour prouver « non esse ridendum sed lugendum potius atque plorandum » (4). Saint Jean Chrysostome, dans le passage

(1) *Éd. Didot*, p. 9. — (2) *De vita B. Martini*, c. XVII, *P. L.*, t. 20, col. 176. — (3) *Paraenesis 46. Opp. Ed. G. Vossius.* T. II, p. 201. — (4) *Opp.* Cologne. MDCIII, p. 104.

de la sixième homélie sur saint Matthieu, cité plus haut, observe qu'on ne lit nulle part dans l'Écriture que saint Paul ou quelque autre des saints ait ri (1). L'éloquent évêque, tout en prétendant « ne pas éliminer le rire » mais seulement « condamner le rire dissolu », montre tout l'avantage des larmes pour un chrétien qui pense au jugement particulier. Dans son Homélie XVe sur l'épître aux Hébreux, où il paraît s'en prendre à des moines riant à l'église, il est, si possible, plus rigoureux encore : « Tu autem omnino rides et vultum diffundis, qui es monachus, qui crucifixus, qui luges. Rides, dic mihi. *Ubi vidisti Christum hoc facientem! Nusquam, sed saepe quidem tristem* » (2). Trop long ou trop fréquent, le rire doit s'expier par des larmes perpétuelles. De Paula convertie, saint Jérôme écrira : « Longus risus perpeti compensandus est fletu » (3). Vous pensez bien que les solitaires de Scéthé vont renchérir encore sur ces rigueurs. A les entendre, les larmes doivent nous suivre comme notre ombre. Un solitaire doit avoir le cœur éternellement endeuillé (4). Un de ces vétérans du désert, ayant surpris quelqu'un à rire, lui asséna ce terrifiant « apophtegme » : « Eh quoi! nous aurons à rendre compte de toute notre vie au Maître du ciel et de la terre et tu ris? » (5) « Vae qui rident mundo », s'écrie saint Pierre Chrysologue (6). Au Romain corrompu du Ve siècle, assailli par le Barbare et menacé à la fois dans sa liberté et dans sa vie, Salvien reproche de rêver du cirque... et de rire : « Quis captivitatem exspectans de circo cogitat? Quis metuit mortem et ridet? » C'est à croire, s'écrie-t-il, que partout le Peuple romain s'est repu de la plante funeste de la Sardaigne (7), car le Peuple romain meurt et il rit! Aussi, dans presque toutes les parties du monde voit-on ce rire suivi de ses larmes (8). Au nombre des moyens de perfection, la règle de

(1) *Abraham serait-il exclu du nombre des saints?* — (2) *Opp. Ed. Montfaucon.* T. XII, p. 155. — (3) *Epist. CVIII. P. L.*, t. 22, col. 891. — (4) *De Vitis Patrum.* L. V, Verba Seniorum. Libellus III. *P. L.*, t. 73, col. 861. — (5) *Ibidem*, col. 864. — (6) *Sermo 45. P. L.*, t. 52, col. 328. — (7) Allusion au rire dit « sardonique ». — (8) *De Gubernatione Dei*, VII, 1. *P. L.*, t. 53, col. 130.

saint Benoît, dont on vante la discrétion, range l'aversion pour le rire fréquent et trop libre (multum et excussum) et, selon le saint Patriarche, le dixième degré d'humilité consiste à n'avoir pas le rire trop aisé et surtout à ne pas chercher à rire. Si le moine ne doit pas s'abstenir continuellement de rire, il le doit le plus souvent, selon saint Ferréol; et s'il veut voir le précepte appuyé par un exemple, un seul doit lui suffire : « Hoc solum ei sufficiat, quia Dominum nostrum Jesum Christum, evangelio teste, (*Joan.* XII) *flevisse legimus, risisse nescimus, tristatum fletibus, risibus non solutum* » (1). Rire ou faire rire au cours d'une lecture publique, à l'église ou au réfectoire, sera puni d'un jeûne de trois jours. Saint Léandre, plus sévère encore, avertit la vierge chrétienne que son rire est un péché : « Quale sit cor virginis, plerumque risu monstratur. Neque enim impudenter virgo rideret, si cor castum haberet » (2). « Il peut arriver que vous soyez contraint de rire quelque peu, concède saint Dorothée, mais en riant, de grâce, n'allez donc pas montrer les dents (3) ». Le terrible auteur du « Liber Gomorrhianus » nous émeut profondément, lorsqu'il confesse humblement qu'arrivé à l'âge des cheveux blancs et ne rencontrant plus guère dans les assemblées que des gens moins âgés que lui, il lui faut lutter encore contre un monstre funeste (ferale monstrum), qu'il a pu, par moments, tenir en respect, jamais abattre tout à fait : la « scurrilitas », son vice familier — qui le croira? — qui a survécu en lui à sa conversion même : « quae et propter conversionem nunquam me perfecte deseruit ». Et cependant, quel jugement effroyable se préparent ceux qui, non contents de rire eux-mêmes, se permettent encore de dire des plaisanteries (scurrilia) arrachant violemment des rires à ceux qui les entendent (4). Oh! le saint et terrible abbé de Fonte-Avellana! Il se fût rassuré quelque peu sans doute, s'il avait connu les concessions si humaines qu'avait faites en la matière, Smaragde, le bon abbé

(1) *Regula ad Monachos.* Cap. 24. *P. L.*, t. 66, col. 967. — (2) *Regula.* C. XI. *P. L.*, t. 72, col. 886. — (3) *Œuvres.* Paris. 1654, p. 446. — (4) *P. L.*, t. 144. Col. 340-341.

de Saint-Michel-sur-Meuse, au diocèse de Verdun : « Rire est naturel à l'homme. Aussi ne saurait-il s'en défendre tout à fait. On peut lui concéder le rire étouffé (suppresse), prudent, honnête; car, de vouloir extirper un penchant naturel, c'est peine perdue : quod et, natura compellente, penitus non potest homo relinquere » (1).

Serions-nous téméraire en estimant que parmi les chrétiens, les ascètes et les moines surtout, le rire n'a pas eu, en général, ce qui s'appelle une bonne presse? Il devenait difficile, avec de pareilles convictions, pour ne pas dire impossible, de prêter au Maître ce qu'on jugeait répréhensible dans les disciples. Si, de l'avis même de Jésus, le disciple ne peut être au-dessus du maître, encore moins celui-ci pourra-t-il être au-dessous du disciple. On aurait choqué, scandalisé gravement, selon toute vraisemblance, la conviction religieuse si sûre d'elle-même, si sereine, mais aussi si étrangère à toute critique, des chrétiens du Moyen âge en affirmant que Jésus a ri.

Et, tout bien considéré, il nous paraît difficile de ne pas donner raison à cette manière de voir. Il ne paraît pas niable en effet qu'une foi surnaturelle très vive communique à l'âme un sens très fin et très sûr de ce qui convient ou ne convient pas à Dieu Incarné, venant en ce monde pour racheter et restaurer l'homme. Or, dès l'origine, c'est le dogme de la Divinité du Messie, du Seigneur ressuscité et glorifié, qui s'est imposé avec une clarté sans ombres à la foi toute récente de la communauté chrétienne; il ne semble pas que les négations d'origine juive, celles des Ébionites, des Ébionites esséniens, des Elkasaïtes aient pesé d'un poids appréciable auprès des affirmations si nettes de saint Paul, de saint Jean, de saint Clément, et de saint Ignace d'Antioche. On savait si bien et on était si convaincu que le Christ est naturellement « dans la forme de Dieu », en d'autres termes, on avait de sa divinité une conscience si vive qu'on aurait penché plutôt à nier la réalité de

(1) *Comment. in reg. S. Benedicti.* 55. *P. L.*, t. 102, col. 784.

sa nature humaine. Ce penchant, d'après l'observation ingénieuse de Novatien, expliquerait le Docétisme : « Adeo quoque haeretici usque adeo manifestam amplexati sunt divinitatem, ut dixerint illum fuisse sine carne et totum illi detraxerint hominem, ne decoquerent in illo Divini Nominis potestatem, si humanam illi sociassent, ut arbitrabantur, nativitatem » (1).

En Jésus, la piété chrétienne a commencé par adorer le Dieu Sauveur Θεὸς Σωτήρ, le juge transcendant des vivants et des morts ; sans doute, cette piété n'a, à aucun moment, exclu la chair de Jésus, si expressément affirmée par saint Jean, mais elle n'a certainement pas commencé par avoir de cette chair une connaissance assez attendrie pour oser voir, dans le Verbe Incarné, comme l'y verront un saint Bernard et un saint François d'Assise, l'ami et l'époux de l'âme individuelle. Or, plus on fixera en Jésus la Personne transcendante, moins on sera porté, avouons-le, à lui attribuer une infirmité humaine, dont la présence en lui n'est exigée ni par sa mission de Sauveur, ni par la notion idéale de la perfection ou de la sainteté. Pour attribuer le rire à Jésus, il faut évidemment le penser comme homme — peut-être même faut-il penser qu'au fond il n'est qu'un homme. C'est bien du reste ce que fait Bruce Barton et, avec lui, plus d'un protestant libéral sans doute.

Mais c'est dans la conscience, si mystérieuse de Jésus, dans ce qui transparaît de cette conscience à travers les indications si sobres de nos évangiles, c'est dans les enseignements des théologiens sur les conditions de l'âme humaine du Sauveur, qu'il faut aller chercher, selon nous, les raisons les plus plausibles de l'agélastie qu'on lui attribue communément. Ce que nous savons, par exemple, de la science de Jésus, ne peut que nous incliner à lui refuser le rire. L'âme du Sauveur se savait ineffablement unie à la Divinité. La conscience de cette union explique, selon nous, l'intensité extraordinaire du sentiment religieux en Jésus, son humilité qui a des

(1) *De Trinitate.* Cap. 23. *P. L.*, t. III, col. 932.

profondeurs d'abîme, son respect, comme anéanti, devant la Majesté du Père. La psychologie moderne nous a aidés à comprendre combien un sentiment religieux intense communique à l'âme humaine de sérieux et de gravité profonde. Une sorte de gravité, douce et sereine, n'est-ce pas précisément un des traits les plus saillants dans la physionomie du Jésus des évangiles?

Et puis, est-ce que Jésus ne voyait pas à nu le cœur humain? Ce qu'il y lisait eût suffi à rendre misanthrope tout autre que lui! Il l'eût été en effet si, avec cette science, il n'eût été qu'un homme. Mais son amour héroïque, déconcertant, de la misérable humanité, — n'était-il pas un « Sauveur » par nature et par mission? — devant tant de détresse morale, de corruption, de malice froide et de haine calculée, devait s'approfondir, se creuser en abîme de pitié émue et d'infinie compatissance. Le cœur miraculeusement bon qui eut pitié des foules, elles qui, jusque-là, n'avaient rencontré que l'indifférence distraite ou le dédain des « penseurs », a pu être touché jusqu'aux larmes; mais essayez donc d'imaginer que nos travers, nos vices, nos folies, tout ce que flagellent avec une si âpre joie les satiristes et les auteurs comiques, ait pu induire ce cœur-là au rire cruel du philosophe d'Abdère! Venu ici-bas pour une œuvre de restauration et de salut, Jésus devait mesurer perpétuellement du regard intérieur l'étendue de nos ruines. Dans le royaume de la mort, du péché et de Satan, il se savait l'assaillant et engagé dans un duel à mort avec celui qu'il appelait le « Prince de ce monde ». La grandeur même du conflit, dont l'enjeu était l'humanité, devait donner à son âme une tension extraordinaire, la vigilance sérieuse du chef qui commande, à l'heure où s'engage la partie décisive. N'oublions pas que ce chef avait l'intuition directe des moindres épisodes de sa guerre avec les puissances du mal. Quand ses apôtres lui disent leur joie naïve de voir que les démons mêmes leur sont soumis, il leur déclare tranquillement : « je contemplais Satan tombant du ciel comme la foudre » (*Luc*, X, 18).

Mais il faut ici signaler autre chose qui paraît fort clairement dans ses confidences à ces mêmes apôtres, confidences si troublantes

qu'elles furent loin d'êtres comprises sur l'heure. Dans sa conscience, Jésus porte un secret redoutable : il doit souffrir beaucoup, être rejeté par les Anciens, par les Princes des Prêtres et les Scribes, il doit être mis à mort et ressusciter le troisième jour. Cette passion qu'à un moment donné il commence à « enseigner » à ses apôtres, dont il leur parle « ouvertement », ce terrible et prophétique « Il *fallait* que le fils de l'homme souffrît beaucoup » étaient toujours présents à sa pensée, avec les moindres de leurs détails : avec la promptitude de notre esprit et l'infirmité de notre chair, avec le Pasteur frappé, devenu une occasion de chute pour les brebis dispersées, avec la trahison de Judas et le triple reniement de Pierre, avec tout ce qui, par delà ces débuts d'une hideuse carrière de tortures physiques et morales, s'espacerait d'ingratitudes, d'inépuisable et toujours renaissante insensibilité humaine, *après* le Calvaire, après le tombeau devenu glorieux, après l'Église et les feux de la Pentecôte, jusqu'à l'heure, longue à venir, où la mort et l'enfer doivent être jetés dans l'étang de feu. (*Apoc.*, XX, 14).

Pour la connaissance prophétique de Jésus, terriblement précise, pas de moment, où cette longue Passion ne fût « prochaine ». Il semble qu'on soit bien fondé dès lors à lui prêter cette gravité nuancée d'une teinte de mélancolie, que volontiers lui prêtent ceux qui croient le mieux le comprendre, oserions-nous ajouter : ceux et celles qui parfois pensent le « voir » ? Une âme humaine qui verrait le monde moral tel qu'il est devant le regard de Dieu : consciences, intentions, motifs, désirs, calculs, espoirs, pensées ; tout cela étant soudain mis à nu et perçant brusquement le secret naturel qu'est tout esprit pour un autre esprit, ne deviendrait peut-être pas pessimiste sur le coup, mais se sentirait, je crois, étonnamment peu portée à rire. La vie, comédie pour ceux qui pensent, tragédie pour ceux qui sentent, disait Horace Walpole. Sans doute, mais le spectacle en lui-même, que le spectateur s'appelle l'esprit ou le cœur, ne dispose que fort peu à la gaîté, et qu'arrivera-t-il, lorsqu'il sera contemplé par une pensée pour laquelle il n'y a ni faux-semblants, ni masques, ni déguisements,

ni coulisses, et offert par une telle pensée au sentiment le plus capable de sympathie et de tendresse désintéressée qui fut jamais, le plus prompt aussi qu'on vit jamais à s'émouvoir devant les maux d'autrui.

Ne nous flattons pas. Après tout, le rire n'est pas ce que notre nature a de meilleur ou dont elle doive être le plus justement fière et avec le P. Vieyra, je dirais volontiers que « si le rire indique l'être raisonnable, les larmes, le plus souvent, dénotent l'usage de la raison » (1). Et vivre étant croître en raison, on comprend que, pour la plupart des hommes, vivre soit désapprendre le rire par degrés, selon qu'ils passent de l'ignorance pétulante du jeune âge à la sagesse pleinement informée, sereine mais aussi légèrement désabusée des vieillards. Je lis que Jésus a pleuré; je ne lis pas qu'il ait ri. Je ne m'étonne plus, ni ne me plains du contraste. Car qui pourra dire combien ces larmes de l'Homme-Dieu ont été précieuses à ses adorateurs et lui ont valu, à lui, d'humaine et tendre sympathie? Et, par ailleurs, quelle âme, croyant à sa divinité, a jamais prétendu sérieusement que, dans l'image idéale qu'elle se faisait de son Jésus, le rire lui manquât? Philon aura beau dire que « Dieu est l'auteur du bon rire et de la joie » (2), nous continuerons à croire que nos larmes, la plupart du temps, nous font plus d'honneur que nos rires, en apparence les plus justifiés :

Mollissima corda
Humano generi dare se Natura fatetur
Quae lacrymas dedit : *haec nostri pars optima sensus.*
. . . . . .
Naturae imperio gemimus, quum funus adultae
Virginis occurrit, vel terrae clauditur infans
Et minor igne rogi.

Ces vers touchants du grand satiriste latin n'ont rien perdu de leur immortelle vérité. Jésus pleura peut-être, lorsqu'il ressuscita la petite fille de Jaïre ou rendit à sa mère veuve le jeune homme

(1) *Sermons. Trad. Poiret.* T. 4, p. 552. — (2) *De eo quod deterius potiori insidiari soleat.* Lyon, 1555, p. 157.

de Naïm ; il ne rit certainement pas en « s'imaginant » l'accueil réservé par sa famille au « miraculé » de Béthesda.

S'il était besoin ici d'un supplément de preuves, ne suffirait-il pas de rappeler que les explications philosophiques du rire ne sont en général pas flatteuses pour la nature humaine. Bergson vous dira que le rire « a pour fonction d'intimider en humiliant. Il supposerait jusque dans les meilleurs d'entre les hommes un petit fonds de méchanceté ou tout au moins de malice ». Bref, « affirmation orgueilleuse de soi, égoïsme, pessimisme naissant qui s'affirme de plus en plus à mesure que le rieur raisonne davantage son rire » (1). « Imagination soudaine de notre propre excellence, avait déjà dit Hobbes, qui estime justement « que c'est une marque de peu de mérite de regarder le défaut d'un autre comme un objet de triomphe pour soi-même » (2). Tous deux sont d'accord pour déclarer « que le rire n'a rien de très flatteur pour nous ».

Or, s'il n'a déjà rien de très flatteur pour nous, pour nous qui, tout méchants que nous soyons, savons donner de bonnes choses à nos enfants, qui ne donnons pas une pierre au fils qui nous demande du pain, ni un serpent à celui qui nous demande un poisson, comment prêter le rire à celui qui est *doux* et *humble* de cœur et qui, ayant *aimé* les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin? Si le visage, comme dit Carrière, est le « *repoussé du dedans* », sur le visage qui pour vous exprime le « Cœur de Jésus » essayez donc d'étaler le spasme du rire et dites-moi si vous n'éprouvez pas le sentiment d'une profanation et d'une sacrilège parodie.

François JANSEN, S. I.

(1) *Le Rire*. Paris. 1900, p. 202.
(2) *De la nature humaine*. Londres. 1772, p. 98.

Du Réel et de la Réalité

S'il pouvait revenir au monde, Jean Parreudt, un des derniers commentateurs de l'Isagogè de Porphyre, se reconnaîtrait dans bien des auteurs aussi peu « antimodernes » qu'il le fut lui-même : « Polliceor me secuturum... moderniores auctores... ; non sine ratione illos imitor, quum de quanto doctores fuerunt moderniores, de tanto solidius scripsisse praecipue in artibus et ingeniis subtilioribus floruisse eos arbitror » (1).

Voilà certes une sympathie intellectuelle excellente et légitime ; l'esprit humain poursuit sa route sans rebrousser chemin et tout penseur doit s'efforcer d'aider les hommes à résoudre leurs problèmes en fonction de leur époque et de leur tempérament.

Donnerons-nous donc, au problème que pose le réel une solution nouvelle? Telle n'est pas notre intention. Nous nous proposons avant tout de rappeler la réponse qu'y firent Platon et Aristote, Avicenne et saint Thomas. Nous ne serons cependant antimodernes qu'en apparence. Nous espérons montrer que la question se pose de nos jours avec une complexité si grande parce que, négligeant les enseignements de la tradition, on oublie trop souvent de mettre à profit les solutions excellentes données jadis à cette question capitale dont l'énoncé seul varie. D'ailleurs — et en cela nous nous réclamons de l'exemple cité en commençant — nous tâcherons de repenser ces points de doctrine en fonction du problème tel qu'il se pose de nos jours.

Car le réel nous met devant un vrai problème. Ce mot, que nous avons sans cesse à la bouche, que nos lectures nous révèlent dans des contextes bien différents, théologiques, philosophiques, artistiques, littéraires et même très pratiques — la valeur réelle de notre argent, le coût réel de la vie —, ce mot prend chez un chacun

(1) Cité par PRANTL. *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4ter Band. Leipzig, Hirzel, 1870, S. 239.

des sens si différents, qu'à la réflexion il semblerait presque ne plus en avoir du tout. « Non enim unum significare, nihil est significare », nous redit Aristote. Et quel sens garde-t-il lorsqu'on fait la somme de tous les différents emplois auxquels on le soumet ?

Puisque, dans cet article, les problèmes théologiques et philosophiques nous retiendront seuls, rappelons-nous quelques-uns des contextes dans lesquels nos deux termes, réel et réalité, se rencontrent.

En théologie d'abord : les processions réelles au sein de l'essence divine ; la réalité de la nature humaine du Verbe Incarné ; la présence réelle de Notre-Seigneur dans la Sainte Eucharistie ; la réalité du corps mystique ; la réalité du feu de l'enfer.

Qu'on nous permette de citer une réponse de la Sacrée pénitencerie en date du 30 avril 1890. Si, par la pensée, nous prenons la place du curé auquel est adressée la réponse, nous sentirons vivement la difficulté, que nous éprouverions d'expliquer, dans le cas concret, ce que signifie le mot réalité. « Paenitens se sistit coram confessario, et inter alia declarat opinari quod in inferno ignis non sit realis sed metaphoricus, scilicet quod inferni poenae, quaecumque illae sint, sunt vocatae ignis aliquo dicendi modo ; nam sicut ignis dolorem omnium intensiorem producit, ita ad insinuandas atrocissimas inferni poenas, nulla adest imago aptior ad ideam inferni efformandam. Hinc parochus quaerit an liceat relinquere paenitentes in hac opinione et an liccat eos absolutione donari. Notat autem parochus quod non agitur de opinione alicujus individui, sed est opinio generaliter admissa in quodam pago ubi dici solet : infantes solum persuade, si potes, quod sit ignis in inferno. — R. Hujusmodi pœnitentes diligenter instruendos esse et pertinaces non esse absolvendos » (1).

Et en philosophie ? Ne suffit-il pas, pour y trouver la question résolue, de consulter le vocabulaire technique et critique de la

(1) Cf. F. Cavallera. *Thesaurus Doctrinae Catholicae*. Paris, Beauchesne, 1920, p. 716, n° 1466.

philosophie, publié avec tant de soin par M. A. Lalande? Ouvrons-le et lisons. M. Lalande lui-même, dans sa critique des sens différents du mot « réel », nous fait remarquer toutes les nuances que ce terme peut exprimer. Je cite : « Il y a, semble-t-il, dans l'usage des mots *réel, réalité*, deux grands concepts primitivement distincts, mais aujourd'hui mêlés si étroitement, qu'on n'en peut le plus souvent faire le départ :

« 1°. — Un sens qui se rattache à l'idée de *chose* en tant qu'objet de pensée (quelque chose, *something*). C'est l'actuel, le donné ; il comprend toute la matière de la connaissance, tout ce qui est présent ou présenté.... Ce sens est voisin de celui qu'ont les termes anglais *actual, actuality* ; ou des termes allemands *wirklich, Wirklichkeit* (quand ils sont pris dans leur sens propre ; car, là aussi, la pureté sémantique est bien rare)...

« 2°. — Un sens qui se rattache également à l'idée de chose, mais au sens plein de ce mot : ce qui constitue un objet défini, logique, permanent, ayant une certaine autonomie ; ce qui présente un caractère d'efficacité, de valeur commune (ou du moins synnomique). Cette chose, ce réel peut être conçu comme entièrement phénoménal, comme immanent à la représentation. Et c'est même ainsi que le mot s'emploie le plus ordinairement : l'arc-en-ciel n'est pas un objet *réel ;* l'air en est un....

« Les deux sens fondamentaux, à l'état d'isolement absolu, sont exceptionnels et presque choquants. *Réel,* en français, veut dire surtout véritable, authentique, sincère, solide ; c'est un terme laudatif, qui fait appel au jugement d'appréciation d'un esprit sérieux et normal ; et tout autour de ce centre, probablement secondaire, mais fortement constitué, rayonnent les divers sens du mot.

« On ne saurait donc prendre trop de soin, quand on parle de *réalité*, pour marquer auquel de ces critères, simple ou complexe, on entend se référer » (1).

(1) A. Lalande. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* Paris, Alcan, 1926. Tome II, pp. 691, 692.

Au risque de passer pour un esprit moins sérieux, ou peu compréhensif, nous reconnaissons que ces deux sens fondamentaux nous paraissent encore assez complexes pour que des systèmes aussi éloignés et différents l'un de l'autre que le réalisme naïf et l'idéalisme subjectiviste puissent s'y lire à l'aise, sans faire violence au texte. D'ailleurs, quelques exemples, choisis presqu'au hasard, nous aideront à mieux comprendre la difficulté qu'a rencontrée M. Lalande; ils nous inviteront aussi à une très grande prudence dans l'emploi des critères indiqués.

En résumant sa solution de la question : « le mouvement est-il mesurable? », M. Bergson nous dit : « Il y a un espace réel, sans durée, mais où des phénomènes apparaissent et disparaissent simultanément avec nos états de conscience. Il y a une durée réelle, dont les moments hétérogènes se pénètrent, mais dont chaque moment peut être rapproché d'un état du monde extérieur qui en est contemporain, et se séparer des autres moments par l'effet de ce rapprochement même. De la comparaison de ces deux réalités naît une représentation symbolique de la durée, tirée de l'espace » (1).

Dans un ouvrage récent, à propos de la théorie d'Einstein, le même auteur expose ainsi sa conception de la réalité du temps : « On ne s'étonnera... pas si la propriété d'être perçu ou perceptible est exigée par nous, dans la présente recherche, pour tout ce qu'on nous offrira comme du réel. Nous ne trancherons pas la question de savoir si toute réalité possède ce caractère. Il ne s'agira ici que de la réalité du temps » (2).

Ne peut-on se demander jusqu'à quel point cette théorie concernant la réalité du temps ressemble ou s'oppose à l'opinion qu'avait Kant de son idéalité?

Pour W. James, « la réalité signifie uniquement une relation à

(1) H. Bergson. *Essai sur les données immédiates de la conscience.* 22e édition. Paris, Alcan, 1924. pp. 83, 84. — (2) H. Bergson. *Durée et simultanéité.* Paris, Alcan, 1922, p. 90.

notre vie émotive et active » (1). Cette proposition serait-elle convertible? N'y aura-t-il donc réalité que par rapport à l'action et au sentiment ?

Un auteur qui semble s'être inspiré de la doctrine kantienne du jugement, expose ainsi les conclusions auxquelles il est parvenu : « La réalité est constituée par tout le contenu de la conscience en tant qu'il est organisé ou susceptible de s'organiser sous une forme esthétique ou artistique. Dès lors, la conscience individuelle est l'organe de l'appréhension de la réalité. La réalité entière serait l'expérience entière d'une conscience capable de la saisir et de la contempler sous la forme d'un ensemble esthétique.

« La réalité est une expérience organisée, et cette expérience a la forme d'un moi...

« Ainsi que nous l'avons vu, nous n'avons pas le droit d'accepter la conception ontologique de l'existence, de la réalité, conception d'après laquelle elle est quelque chose d'entièrement séparé de l'expérience. Par existence, nous entendons ce qui est atteint comme produit de la connaissance, ou comme idéal de la bonté, ou comme présomption, assomption ou jugement confirmé — toutes choses qui demandent un maniement conscient des données de l'expérience. Qu'est-ce que le monde physique sinon ce que, en nous appuyant sur l'ensemble de nos connaissances physiques, nous estimons qu'il signifie » (2)...

Un dernier spécimen : « Le sujet et l'objet sont des forces opposées l'une à l'autre comme réalités relatives. Nous existons, mais seulement pour autant qu'un quelque chose agit sur nous : et ce quelque chose existe, mais seulement pour autant que nous réagissons sur lui. Nous ne sommes pas des choses en soi ; et les

(1) « Reality means simply relation to our emotional and active life ». W. James. *Principles of Psychology*, 1891. Tome II, p. 282. — (2) James Mark Baldwin. *Théorie génétique de la réalité. Le pancalisme.* Traduit par E. Philippi. Paris, Alcan, 1918, pp. 296, 298, 299. La matière de ce livre était destinée par l'auteur à un quatrième tome de son ouvrage : *Thought and Things or Genetic Logic*.

objets ne sont pas des choses en soi. La virtualité absolue cependant qui est tout en tout, n'est pas en nous et n'est pas en dehors de nous. Nous sommes en elle. Le sujet produit l'objet pour autant que l'objet produit aussi le sujet ; cela signifie : pour autant que nous connaissons les deux comme réalités opposées. Nous sommes, exactement dans la mesure où nous nous distinguons de la réalité opposée » (1).

Comme nous l'avons dit, ces textes ont été pris, presque au hasard, parmi beaucoup d'autres. Ils permettent cependant de constater, en passant, quels avantages procurent aux Scolastiques les termes précis et clairs dans lesquels s'énonce leur système. Toutefois, en la matière qui nous occupe, à cause de circonstances historiques nombreuses et variées, la Scolastique elle-même n'échappe pas totalement à l'imprécision de la pensée moderne. Un auteur scolastique perspicace et bien informé nous en avertit : « Il faut avouer que, dans l'usage scolastique, la confusion n'est guère moindre [que dans la philosophie moderne] : la plupart des querelles d'école n'ont pas d'autre origine ; elles vivent de l'équivoque entretenue autour de ce mot » (2). De fait, il suffit de se rappeler l'épineuse question de la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les êtres finis.

Il paraîtra, après cette introduction, que le problème que nous avons rappelé est un problème difficile et fondamental. N'est-il pas téméraire de s'y attaquer ? Comment le traiter, en quelques pages,

(1) « Subjekt und Objekt sind als relative Realitäten entgegengesetzte Kräfte. Wir sind ; aber nur, sofern uns etwas entgegenwirkt : und dieses Etwas ist ; aber nur, sofern wir ihm entgegenwirken. Wir sind keine Dinge an sich, und die Objekte sind keine Dinge an sich. Die absolute Virtualität aber, die alles in allem ist, ist nicht in uns und nicht ausser uns. Wir sind in ihr. Das Subjekt produziert das Objekt, sofern das Objekt auch das Subjekt produciert, das heisst : sofern wir beide erkennen als entgegengesetzte Realitäten. Wir sind, genau in demselben Masse, wie wir uns unterscheiden von der entgegengesetzten Realität ». Bouterwek. *Apodiktik*, II^er B., S. 73. Cité dans Eisler, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*. 4^te Auflage, 2^ter Band. Berlin, 1928, S. 277, 278. — (2) P. Pedro Descoqs, s. i. *Institutiones metaphysicae generalis*. Paris, Beauchesne, 1925. Tome I, p. 98.

d'une manière exhaustive ? Volontiers nous le concédons ; notre but est plus modeste. Nous sommes convaincus qu'en soi, le problème est plus facile à résoudre qu'à poser, et que la solution pleinement suffisante n'a qu'à se présenter selon un type approprié, pour se faire accepter.

Voici le plan que nous nous proposons :

En premier lieu, il paraît utile d'exposer schématiquement les principales théories modernes concernant le fait, le sentiment ou le jugement de réalité. Pour rendre plus claire, une matière que la complexité des doctrines et la multiplicité des sens de *réel* et *réalité* risquerait fort de faire paraître désespérément obscure, nous exposerons d'abord les conceptions différentes par lesquelles on explique — ou justifie —, de nos jours, le fait, le jugement ou le sentiment de réalité. Le réel expliqué ou justifié dans ces théories diverses sera de valeur différente ; nous ne nous préoccupons cependant pas de ces nuances dans la première partie de notre exposé. Lorsque nous aurons examiné les divers groupes de doctrine, il nous sera facile de distinguer clairement et d'étager les sens variés donnés au *réel* et à la *réalité*. Ce tableau récapitulatif dissipera les obscurités que la première partie n'aura pas dissipées ou même aurait pu créer. Cette double analyse nous fera comprendre la difficulté du problème étudié dans ces pages, tel que, de nos jours, il se pose.

Ensuite, réalisant le dessein que nous annoncions en commençant, nous exposerons, d'une façon synthétique, les principes qui permettent, à notre avis, de donner du *réel* et de la *réalité* une doctrine cohérente, suffisamment large pour accueillir tout élément de vérité, contenu dans les systèmes modernes, suffisamment rigide pour exclure toute hypothèse arbitraire, suffisamment « humaine » aussi pour permettre, à qui l'adopterait, de la vivre et de la mieux comprendre en la pratiquant.

Mais, — nous l'avons déjà dit — les lignes maîtresses de cette doctrine ont été tracées d'abord par Platon et Aristote. Bien d'autres penseurs ont collaboré à l'œuvre unique. Nous nous propo-

sons, dans notre troisième partie, de détailler, en formules concises, la part prise par chacun d'eux dans l'établissement de la doctrine exposée dans notre seconde partie. N'en déplaise à Descartes, l'édifice, cette fois, est d'autant plus solide et d'autant plus harmonieux, qu'ont été plus nombreux les architectes qui l'ont construit.

I

Dans la quatrième édition de son dictionnaire des concepts philosophiques, Rudolf Eisler nous donne, au mot « Aussenwelt », l'énoncé suivant des systèmes concernant la conscience de la réalité du monde extérieur :

1. — Perception immédiate du monde extérieur.
2. — Certitude originelle de son existence dérivant de la perception.
3. — Certitude originelle de son existence dérivant de la raison.
4. — Certitude originelle de son existence dérivant de l'instinct.
5. — Nécessité rationnelle de l'existence du monde extérieur.
6. — Le monde extérieur posé comme postulat.
7. — Le monde extérieur posé comme hypothèse.
8. — Son existence immédiatement exigée par le freinage affectant le vouloir.
9. — Son existence immédiatement exigée par l'activité du moi.
10. — Son existence immédiatement exigée par la résistance rencontrée.
11. — Le monde extérieur exigé par l'« introjection » dans le donné de la perception.
12. — Le monde extérieur posé comme résultat d'une conclusion consciente quant à la cause de la sensation.
13. — Le monde extérieur posé comme résultat d'une même conclusion, mais inconsciente.
14. — Le monde extérieur posé comme résultat d'une élaboration catégoriale des données des sens.

15. — Exigence du monde extérieur par la raison pratique (morale). etc., etc. (1).

Ainsi donc, voilà quinze chefs d'explication pour la seule conscience de la réalité du monde extérieur. Quinze chefs d'explication, qui sont comme autant de notions génériques déterminées par des différences spécifiques nombreuses. Pour s'en convaincre, il suffirait d'étudier dans le dictionnaire monumental que nous avons cité, les cinquante-deux pages très serrées où l'auteur parcourt les opinions différentes concernant la nature de l'*objet* (2). En louant comme il le mérite ce magnifique exposé, il faut remarquer cependant qu'il présente quelques lacunes.

Or le problème de la réalité déborde de beaucoup celui du monde extérieur. Si nous voulions être complets, il nous faudrait donc encore dénombrer bien d'autres systèmes.

Mais nous ne devons pas entreprendre une pareille tâche, très longue et fastidieuse. A trop regarder le détail, se perd l'impression de l'ensemble. Procédons comme nous l'avons dit. Examinons d'abord les groupes de systèmes exposant ou légitimant la position du réel et de la réalité; énumérons, ensuite, les sens divers donnés dans les différents systèmes au réel et à la réalité.

A.

Pour ne pas nous égarer au milieu des multiples systèmes expliquant la position de la réalité, classons-les d'après les principaux arguments dont ils se réclament. De ce point de vue,

(1) « Betreffs des Aussenweltbewusstseins bestehen verschiedene Lehren : Annahme der unmittelbaren Wahrnehmung der A., der ursprünglichen, sei es perzeptionalen, sei es rationalen, sei es instinktiven Gewissheit ihrer Existenz, Denknotwendigkeit derselben, die A. als Postulat, als Hypothese, als unmittelbar durch die Hemmung des Wollens, der Tätigkeit des Ich, durch den erlebten Widerstand erfahren, als bedingt durch Einfühlung (Introjection) in das Gegebene der Wahrnemung, als Resultat eines (bewussten oder unbewussten) Schlusses auf die Ursache der Empfindung, als Resultat kategorialer Verarbeitung der Sinnesdaten, als durch praktische (sittliche) Vernunft gefordert, u. a. » — Eisler, *op. cit.*, I, p. 155. — (2) Eisler, *op. cit.*, II, pp. 275-328.

ils se partagent en cinq catégories. Un premier groupe de doctrines érige en principe que l'affirmation du réel est primitive ; les quatre autres essaient de l'expliquer ou de la légitimer en recourant aux facteurs suivants : l'action, la sensibilité, l'intelligence et la volonté.

1. — Interrogeons d'abord les penseurs d'après lesquels l'affirmation de la réalité est une donnée primitive de la conscience.

Comme on l'a fait remarquer très justement, l'affirmation de la réalité est, en fait, primitive (1). Les idéalistes les plus intempérants ont beau prétendre que le naïf qui s'y abandonne est victime d'une illusion dangereuse, ils doivent malgré tout reconnaître qu'il faut une conscience philosophique très avertie pour se prémunir contre elle et y résister victorieusement. Puisque, de l'aveu de tous, le mouvement spontané de la nature nous pousse à affirmer la réalité, nous ne pouvons être surpris de constater que la première source de cette affirmation est la conscience primitive de cette réalité même. Nombreux sont les philosophes qui, de nos jours encore, acceptent cette affirmation comme évidente et légitime.

L'école écossaise garantit par le « common sense » la réalité indépendante du monde extérieur. Nous percevons des choses, non des idées. Il est impossible de percevoir un objet par les sens sans croire qu'il existe. De cette existence réelle de l'objet, nous avons une certitude immédiate, évidente (2).

A cette doctrine de Reid correspond la première théorie de Uphues. Par la « conscience de l'objet », nous connaissons le rapport de notre conscience à l'objet existant en dehors d'elle (3). Cette conscience de l'objet, que notre auteur nomme aussi « conscience de la transcendance », consiste dans une « représentation (Vergegenwärtigung) de l'objet. Plus tard, Uphues a

(1) Cf. J. Maréchal, s. i., *A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques.* (*Études sur la psychologie des mystiques.* Tome I, Louvain, 1924, pp. 69-131 ; en particulier pp. 118-131. — (2) Eisler, *op. cit.*, II, p. 322. — (3) *Ibid.*, p. 327.

complété cette théorie en spécifiant que nos représentations ne se rapportent aux objets que *par* et *dans* le jugement.

D'après Wundt, l'objectivité de la chose représentée est un caractère originel, indépendant de la pensée. En effet, l'objet peut être pensé comme séparé des états psychiques de celui qui se le représente. La pensée ne peut pas créer l'objectivité, elle ne peut que la conserver (1).

D'une façon plus nette et plus nuancée, M. Honecker enseigne que l'objet est en dehors de la pensée; il lui est « transmanent ». Nous trouvons chez ce philosophe des formules qu'il nous faudra retenir; elles nous aideront tantôt : « les objets concrets existent dans le temps; les objets réels ont l'existence; les objets abstraits ont une existence intentionnelle; chaque objet a son essence » (2).

Que l'affirmation de la réalité soit primitive, c'est aussi l'avis de M. Höffding. Avec une précision remarquable, cet auteur nous dira ce qu'il entend par cette affirmation. Il nous exposera en même temps comment elle débute et se parfait (3). « Il est très difficile de décider à quel moment commence la vie consciente d'un individu humain. Très certainement, on ne peut contester l'existence d'une vie consciente avant la naissance, bien qu'une telle vie soit nécessairement très vague et semblable à un rêve (op. cit., p. 3).... Si l'on voulait.... trouver déjà dans l'état du foetus un germe de l'opposition entre le moi et les choses, il faudrait le chercher dans l'opposition qui existe, d'une part, entre la sensation générale, la sensation de mouvement, les sentiments de plaisir et de douleur qui sont liés immédiatement à l'état de l'individu, et, d'autre part, les sensations tactiles correspondant aux excitations externes qui agissent sur le tendre organisme » (ibid., p. 4).

Après la naissance, « une telle diversité d'éléments afflue peu

(1) Eisler, *op. cit.*, I, p. 280. — (2) « Konkrete Objekte haben ein zeitliches Dasein; die realen Objekte haben Existenz; die abstrakten Objekte haben ein ideelles Sein; jedes Objekt hat ein Sosein. » *Ibid.*, p. 286. — (3) H. Höffding. *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience.* Traduction Poitevin. Paris, Alcan, 1900.

à peu dans la nouvelle conscience, qu'il peut se produire une opposition un peu plus précise entre deux parties, l'une subjective, l'autre objective, de son contenu. De même que, par suite de l'opposition plus grande qui s'établit avec le monde extérieur, les sentiments de plaisir et de douleur, la sensation générale et la sensation de mouvement revêtent une forme plus énergique, les impressions reçues du monde extérieur sont aussi plus précises et plus fortes.... Il se forme un cercle de souvenirs et de représentations, qui bientôt s'oppose aux sensations et aux perceptions... » La grande cause du progrès se trouve dans le mouvement : « L'énergie végétative accumulée fait en quelque sorte explosion dans le mouvement des membres et l'enfant se trouve ainsi amené à faire des expériences avec les objets du monde extérieur... L'enfant n'attend pas que le monde extérieur vienne à lui ; par ses mouvements involontaires, il s'engage lui-même dès le début dans le monde, et c'est là qu'il prend la meilleure connaissance des limites qui séparent le monde de lui-même. C'est aux points où le mouvement se heurte à une résistance, surtout si cette résistance cause une douleur, que commence le non-moi » (ibid., p. 5, 6). Analysant comment le cours des représentations libres se manifeste à la conscience comme séparé des perceptions réelles, le même auteur souligne les échanges de bons procédés entre les éléments de représentation et les éléments de sensation. Plus nombreux et plus riches que les éléments de sensation, les premiers reçoivent de ceux-ci un caractère de réalité que par eux-mêmes ils n'auraient pas. L'attribution de ce caractère de réalité se fait si naturellement que « nous devons nous heurter encore souvent à la réalité, jusqu'à ce que ses limites nous deviennent évidentes » (ibid., p. 168). L'enfant apprend « qu'il y a encore plus d'objets et de circonstances que sa philosophie simpliste ne lui en avait fait soupçonner... Au point de vue logique, c'est un syllogisme à conclusion positive de la « seconde figure » qu'applique ici la conscience naissante, et en vertu duquel elle fait des expériences, qui viennent confirmer douloureusement les restrictions que fait Aristote à propos de cette

sorte de raisonnement » (ibid., p. 170). Mais ces déboires ne découragent pas l'affirmation spontanée. « Nous commençons par nous fier immédiatement à toutes les représentations qui se forment en nous. Le doute ne commence que lorsque plusieurs représentations différentes se heurtent et se montrent inconciliables entre elles. Une inconciliabilité de ce genre contredit l'identité avec soi-même, que la conscience cherche à maintenir partout. C'est pourquoi, en un sens, nous apprenons à connaître la réalité par la pensée, et non par la perception sensible, car nous ne reconnaissons comme réel que ce que nous pouvons maintenir dans notre pensée et notre action, sans tomber en contradiction avec nous-mêmes. Ce n'est que pour des êtres pensants qu'une réalité peut exister.... Le réel, c'est ce que nous percevons comme réel — ce que nous sommes obligés de laisser subsister tel quel, malgré tous nos efforts en sens contraire — ce que nous ne pouvons pas nous empêcher de reconnaître » (ibid., p. 275).

Nous excuserons-nous d'avoir cité ces longs extraits? Nous entendrons bientôt des sons très différents. Il était bon, de ce chef, d'entendre expliquer et légitimer l'affirmation spontanée de la réalité; nous pourrons d'ailleurs tirer grand profit des idées que nous venons de lire.

La conscience primitive de la réalité et son affirmation spontanée, telle est donc la première source du jugement de réalité. Cette source est la plus pure, la seule vraiment pure. Elle n'est cependant pas la seule, ni la mieux connue. Nous avons déjà dit que pour légitimer l'affirmation de la réalité, les modernes empruntent encore leurs arguments aux données de l'action, de la sensibilité, de l'intelligence ou de la volonté. Parcourons rapidement ces quatre groupes de théories.

2. — Chez Höffding déjà, l'activité avait sa part dans l'affirmation de la réalité (1). Cependant, certains auteurs lui attribuent

(1) C'est à dessein que nous ne parlerons pas ici de la philosophie de M. Blondel. Nous l'estimons trop hautement pour la comparer, même en passant au pragmatisme que nous allons examiner.

une importance plus grande, d'aucuns même le rôle unique. Hobbes, jadis, avait noté qu'en vertu d'un « conatus versus externa », le phantasme nous apparaît comme « aliquid situm extra organum » (1). Wolff définit l'objet : « ens, quod terminat actionem agentis, seu in quod actiones agentis terminantur : ut adeo actionis quasi limes sit » (2). Crusius est du même avis : « Lorsqu'est présentée une chose en laquelle, par l'action, quelque chose est produit, cette chose s'appelle objet » (3).

De nos jours, les pragmatistes ont étudié et exposé, avec une perspicacité remarquable, les liens intimes unissant l'action et le sentiment ou le jugement de réalité. Rappelons-nous l'idée fondamentale du système : « Originellement, nous ne pensons que pour agir. C'est dans le monde de l'action que notre intelligence a été coulée. La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité » (4). Et le monde dans lequel se place cette action, sur lequel elle s'exerce? M. Schiller répond à cette question : « Le monde est essentiellement ὕλη (une matière à façonner) : il est donc ce que nous le faisons. En vain voudrait-on le définir par ce qu'il était à son origine ou par ce qu'il est en dehors de nous : il *est* ce qui en est fait, ce que nous avons fait avec. Par suite, le monde a pour caractère d'être plastique » (5). Cependant — il est loyal de le noter — cette conception ne nie pas la présence d'éléments réfractaires, de « variables indépendantes », comme W. James les nomme, dont nous devons tenir compte, avec lesquels notre théorie doit s'accorder. Parmi ces variables indépendantes, il faut même ranger les idées (6). Toutefois, « ce que nous disons de la réalité dépend... de la perspective où elle est projetée par nous. Son *existence* lui appartient à elle-même ; mais *ce qu'elle est* dépend de *nous*, parce qu'il s'agit de savoir *quel* intérêt nous avons à la

(1) Cf. Eisler, op. cit., II, p. 277. — (2) *Ibid.* — (3) *Ibid.* — (4) H. Bergson. *L'évolution créatrice*. 27e éd. Paris, Alcan, 1923, p. 47. — (5) *Personal Idealism*, p. 60. Cité par W. James, *Le pragmatisme*, traduit par Le Brun, Paris, Flammarion, 1918, p. 220. — (6) W. James. *op. cit.* Appendice. Deuxième erreur. pp. 276-278.

concevoir de telle manière ou autrement » (1). « Quelque fixité que puissent avoir les éléments de la réalité, nous jouissons cependant d'une certaine latitude dans notre façon de nous comporter avec eux » (2).

Un exemple, appliqué à un problème particulier, nous rendra plus familière la méthode pragmatique de W. James. Cet exemple, le premier qu'il donne, et le plus aride à son avis, est celui de la substance. Dans notre étude, aussi bien théologique que philosophique, il prend un intérêt tout particulier (3).

James définit ainsi la substance, dont il emprunte la notion aux nominalistes : « La substance est une idée toute factice, provenant de cet artifice, devenu chez l'homme une manie, de convertir un nom en un objet. C'est par groupes que les phénomènes viennent à nous, le groupe *craie*, le groupe *bois;* et chaque groupe reçoit un nom ; puis nous regardons ce nom comme le support, en quelque sorte, du groupe de phénomènes qu'il désigne.... D'une manière générale, nous faisons du nom quelque chose qui serait un être et que nous plaçons derrière les faits désignés par lui. Or... les propriétés phénoménales ne résident assurément pas dans les noms ; et ce n'est ni un nom, ni quoi que ce soit, qui fait leur *inhérence*. En réalité, elles *adhèrent* les unes aux autres, ou, plus exactement, il y a *cohésion* entre elles. Il faut donc abandonner la notion d'une substance qui nous reste inaccessible et dont nous croyons qu'elle explique cette cohésion en lui servant de support, à la manière dont le ciment donne de la cohésion aux pierres d'une mosaïque. L'idée de substance se réduit au fait de la cohésion elle-même, et derrière ce fait il n'y a rien.

« Cette idée, empruntée au sens commun, la Scolastique l'a rendue très précise et très technique. S'il y a quelque chose qui

(1) *Ibid.*, p. 223. — (2) *Ibid.*, p. 222. — (3) Il est entendu, évidemment, que nous ne faisons nôtre ni la doctrine de James sur la substance, ni l'application pragmatique qu'il en fait. Cette remarque s'applique particulièrement à certaines expressions théologiquement inexactes qui se rencontrent dans l'exposé que fait W. James de la transsubstantiation.

semble peu susceptible d'avoir des conséquences pratiques pour nous, ce sont bien les substances avec lesquelles tout contact nous est interdit. Et pourtant, il y a un cas où la philosophie scolastique a prouvé l'importance de ce concept en l'étudiant du point de vue pragmatique. Il s'agit de certaines discussions relatives au mystère de l'Eucharistie. La substance ici devait apparaître comme ayant une valeur pratique des plus considérables. Puisque les propriétés de l'hostie ne subissent point de changement au moment de la consécration, et qu'elle est cependant devenue le corps même du Christ, il faut bien que la substance seule ait subi une modification : il faut bien que la substance du pain se soit comme retirée, et que la substance divine se soit miraculeusement substituée à elle sans altérer les qualités immédiatement saisies par nos sens. Une énorme différence n'en existe pas moins, puisqu'alors, en recevant l'hostie, on se nourrit de la substance divine elle-même ! De cette manière, la notion de substance fait en quelque sorte irruption dans la vie pour y produire un effet déconcertant, si vous admettez ici que des substances puissent se séparer de leurs propriétés respectives et que l'une puisse échanger les siennes contre celles de l'autre ».

« Cette application pragmatique de l'idée en question est la seule que je connaisse, et ne saurait, bien évidemment, être prise au sérieux que par ceux qui croient déjà, pour des raisons d'un tout autre ordre, à la « présence réelle » (1).

Terminons l'exposé de la deuxième source de l'affirmation de la réalité par cette citation caractéristique : « Le monde des réalités vivantes, par opposition aux irréalités, est donc ancré dans notre moi envisagé comme un terme actif et émotionnel. Ce moi est le crochet auquel est suspendu tout le reste. Mais de même qu'à un crochet peint, on ne peut suspendre qu'une chaîne en peinture, de même à un crochet réel on ne fera porter qu'une chaîne réelle. Tous les objets qui ont une connexion intime et continue avec ma vie sont des objets dont la réalité ne fait pas de doute pour moi » (2).

(1) W. James. *op. cit.*, pp. 91, 92. — (2) W. James. *Principles of Psychology*, II, p. 293.

3. — L'ensemble des philosophies faisant dériver de la sensibilité la croyance au réel se partage en deux groupes où nous pouvons encore distinguer deux systèmes. Le premier groupe comprend les doctrines objectivistes ; les théories subjectivistes appartiennent au second.

Condillac et Maine de Biran sont les deux chefs du groupe objectiviste. Ils recourent l'un et l'autre aux données des sens pour expliquer la genèse de la conscience du monde extérieur ; mais chez Condillac, le toucher joue le premier rôle, tandis que Maine de Biran insiste sur le sens de l'effort.

« Quand plusieurs sensations distinctes et coexistantes sont circonscrites par le toucher dans des bornes où le moi se répond à lui-même, [l'âme] prend connaissance de son corps ; quand plusieurs sensations distinctes et coexistantes sont circonscrites par le toucher, dans des bornes où le moi ne se répond pas, elle a l'idée d'un corps différent du sien ». « C'est le toucher qui instruit *les* sens. A peine les objets prennent sous la main certaines formes, certaines grandeurs, que l'odorat, l'ouïe, la vue et le goût répandent à l'envi leurs sensations sur eux, et les modifications de l'âme deviennent les qualités de tout ce qui existe hors d'elles » (1). Telle est l'opinion de Condillac.

A la fin de son mémoire sur l'aperception immédiate — réponse à la question proposée par l'Académie de Berlin : « Y a-t-il une aperception immédiate interne ? En quoi diffère-t-elle de la sensation ou de l'intuition ? » — Maine de Biran se résume comme suit : « L'autorité du sens intime est pour ceux qui soutiennent la réalité objective des qualités premières qui se manifestent par le sens de l'effort dont le toucher n'est qu'un organe, et cela indépendamment de toute impression même du dehors sur les sens externes, de tout ce qui a le caractère de sensation ou même d'intuition.

« L'on peut donc dire que, si les qualités premières des corps sont de simples rapports des êtres à nous, on ne peut douter du moins...

(1) Cf. Eisler, *op. cit.*, II, p. 309.

que ce ne sont pas des rapports comme les autres, comme ceux qui constituent les différentes espèces de sensations et d'intuitions externes purement phénoméniques et abstraites de la résistance....

« L'existence du monde extérieur est donc garantie par le fait de conscience, qui serait autre si le corps n'existait pas, et ne peut être ce qu'il est qu'autant que les objets du monde extérieur ont entre eux et avec lui les rapports constants et immuables, conditions nécessaires de toute idée objective.

« A l'exercice du sens de l'effort qui saisit une résistance ou force opposée, se rattachent ces principes ou notions d'objets absolus qui diffèrent essentiellement des idées générales et ne doivent pas se confondre avec l'abstraction, à moins qu'on ne distingue l'abstrait actif qui se réfléchit du sujet à l'objet, et l'abstrait passif, produit de la comparaison d'éléments phénoméniques sensibles, etc. » (1).

Nous rangeons dans le groupe subjectiviste les systèmes associationniste et phénoméniste.

Le premier nous assure que la réalité objective provient des combinaisons d'images subjectives ; le second tient que la sensation objective se différencie de la représentation libre par le moyen d'une « croyance » (*belief*) associée à la première et non à la deuxième.

D'après M. P. Janet, voici le principe de solution qu'apporte l'empirisme psychologique : « Ce qui sépare... l'imagination, le souvenir, la perception réelle d'un objet ou d'un événement, c'est tout simplement, le degré de complication et de coordination des différentes images dont la réunion systématique constitue la pensée de cet objet, de cet événement » (2).

David Hume, à qui sa philosophie n'avait certes pas donné une grande force d'affirmation, nous avoue cette fois encore qu'il lui est impossible d'expliquer pleinement le mode spécial de conception

(1) *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, publiées par V. Cousin. Paris, Ladrange, 1841, Tome III, pp. 135-136. A la vérification, nous n'avons pu retrouver le premier des deux textes empruntés par Eisler (T. II, p. 311) à cet ouvrage. — (2) V. Raymond et Pierre Janet. *Névroses et idées fixes*, t. II. *(Leçons cliniques du mardi)*. Paris, 1898, p. 169.

grâce auquel certaines sensations sont investies de « croyance ». La croyance, dit-il, « donne aux idées plus de poids et d'influence, rehausse leur importance, les ancre dans l'esprit, leur confère une autorité supérieure sur les passions et les érige en principes directeurs de notre action » (1).

Évidemment, il n'y a pas moyen de classer dans les cadres rigides que nous avons adoptés, tous les systèmes particuliers, ni d'y indiquer les transitions d'une théorie à l'autre ; il n'est même pas toujours facile de discerner les passages du groupe objectiviste au subjectiviste. A quelle classe appartient, par exemple, le système de Baldwin, d'après lequel la *croyance* à la réalité extérieure est « le sentiment du caractère de nécessité des sensations de résistance et de mon aptitude à les reproduire à tout moment » (2)? Comme nous l'avons annoncé, nous exposons les genres éloignés, sans entrer dans le détail de toutes les théories particulières.

4. — Après les systèmes fondés sur l'action et la sensibilité, voyons ceux qui empruntent leurs arguments au domaine de la raison et de la volonté.

Plus d'une fois déjà, dans ces pages, des auteurs nous ont dit que le réel est de la compétence de l'esprit. C'est par la pensée, et non par la perception sensible que nous apprenons à connaître la réalité, remarquait Höffding. En effet, pour reconnaître le réel, nous devons pouvoir maintenir l'objet sans tomber en contradiction avec nous-mêmes. Or, le maintien de cette identité avec nous-mêmes est du domaine de la raison (3). Uphues, au second stade de sa théorie, tenait que nous connaissons la réalité du monde extérieur *par* et *dans* le jugement. Honecker mettait la même doctrine à la base de sa terminologie : les objets réels ont l'existence (4). La solution que nous donnerons pose en principe que l'intelligence est

(1) Hume. *Inquiry concerning human Understanding*, sect. V, part. 2. (*Hume's Essays and Treatises*, Edinburgh, 1800, vol. I, pp. 51-52). — (2) « A feeling of the necessary character of sensations of resistance and of my ability to get such sensations again at any time. » Cf. Eisler, *op. cit.*, II, p. 316. — (3) Cf. *supra*, p. 385. — (4) Cf. *supra*, pp. 383.

la faculté qui affirme le réel ; l'intelligence ne nous met pas seulement en contact avec *du* réel (c'est là l'apanage du sens), elle atteint formellement *le* réel en tant que tel.

Il importe d'autant plus de noter avec soin comment, dans quelles limites et sous quelles déterminations, l'intelligence, ou l'entendement, affirme le réel selon les théories des modernes. Cette affirmation du réel peut d'ailleurs se comprendre de deux façons nettement distinctes : on peut affirmer le réel, constitué antérieurement à cette affirmation ; mais l'affirmation peut aussi constituer formellement le réel qu'elle affirme. Dans le premier cas, l'affirmation porte sur un objet indépendant de l'affirmation actuelle ; dans le second, l'affirmation actuelle est identiquement constitutive du réel actuellement affirmé.

Les raisons que nous donne Descartes dans la seconde partie des Principes de la philosophie sont du premier type : « Premièrement, nous expérimentons en nous-mêmes que tout ce que nous sentons vient de quelque autre chose que de notre pensée ; car il n'est pas en notre pouvoir de faire que nous ayons un sentiment plutôt qu'un autre, mais cela dépend entièrement de cette chose, selon qu'elle touche nos sens. Il est vrai que nous pourrions nous enquérir si Dieu, ou quelque autre que lui, ne serait point cette chose : mais, à cause que nous sentons, ou plutôt que nos sens nous excitent souvent à apercevoir clairement et distinctement une matière étendue en longueur, largeur et profondeur dont les parties ont des figures et des mouvements divers, d'où procèdent les sentiments que nous avons des couleurs, des odeurs, de la douleur, etc., si Dieu présentait à notre âme immédiatement par lui-même l'idée de cette matière étendue, ou seulement s'il permettait qu'elle fût causée en nous par quelque chose qui n'eût point d'extension, de figure, ni de mouvement, nous ne pourrions trouver aucune raison qui nous empêchât de croire qu'il prend plaisir à nous tromper ; car nous concevons cette matière comme une chose différente de Dieu et de notre pensée, et il nous semble que l'idée que nous en avons se forme en nous à l'occasion des corps de dehors, auxquels elle

est entièrement semblable. Or, puisque Dieu ne nous trompe point, parce que cela répugne à sa nature, comme il a été déjà remarqué, nous devons conclure qu'il y a une certaine substance étendue en longueur, largeur et profondeur, qui existe à présent dans le monde, avec toutes les propriétés que nous connaissons manifestement lui appartenir. Et cette substance étendue est ce qu'on nomme proprement le corps ou la substance des choses matérielles » (1).

Chez Descartes, la clarté et l'évidence, garanties par la véracité divine, nous font affirmer la réalité déjà constituée. Dans les systèmes de Kant et de Schopenhauer, la réalité est inséparable du jugement qui la constitue. Cependant, ces philosophes entendent de façon différente le mode selon lequel s'opère l'affirmation : chez Kant, la réalité est le fruit de l'application de la catégorie de même nom ; chez Schopenhauer, au contraire, la catégorie appliquée est celle de la causalité.

Exposons d'abord la théorie kantienne. Pour que la connaissance de la réalité ait valeur objective, elle doit remplir deux conditions : elle doit être connaissance, et cette connaissance doit être valide.

Les présupposés requis par cette double exigence ne sont pas formellement les mêmes ; nous devons cependant les connaître, si nous voulons comprendre la doctrine de Kant, et, au risque de n'en donner qu'une caricature, il nous faut brièvement les exposer.

a) Pour qu'il y ait connaissance en général, il faut qu'il y ait conscience. Pour qu'il y ait conscience — sensible ou rationnelle, peu importe, — il faut que ce soit la conscience d'un *sujet*. Pour qu'il y ait conscience, il faut donc l'aperception originaire, qui n'est autre que le moi fixe et permanent, en tant que condition à priori, nécessaire et logiquement préalable, tant de l'unification d'un divers quelconque, que de la conscience de ce divers unifié. Qu'il s'agisse de l'entendement ou de la sensibilité, rien n'y fait ;

(1) Descartes. *Les principes de la philosophie,* seconde partie, n° 1 (*Œuvres de Descartes* publiées par Victor Cousin, Paris, 1824, tome III, pp. 120-122).

sans synthèse du moi, pas de conscience possible ; sans conscience, pas de connaissance.

b) Mais toute synthèse du moi fixe et permanent ne donne pas une connaissance valide. Pour qu'une connaissance soit valide, c'est-à-dire — puisque maintenant nous ne parlerons plus formellement que de l'entendement — objective, la synthèse de la donnée au moi doit se faire selon les lois nécessaires et universelles régissant à priori toute élaboration catégoriale du divers de la sensibilité.

Analytiquement, voici les étapes du processus :

a) Le Moi pur, condition nécessaire et logiquement préalable à toute unification d'un divers.

b) L'unité synthétique de l'aperception ; le moi unifiant un divers.

c) L'unité synthétique de l'aperception se fait dans le jugement.

d) Dans le jugement, par l'application de la catégorie, est unifié le divers de la sensibilité.

e) Cette unification se fait par l'intermédiaire du schématisme, méthode selon laquelle l'imagination peut, dans le sens intime, construire l'image ou, à tout le moins, déterminer formellement le temps, relativement à une matière donnée spatialement (1).

f) La matière de cette unification, le divers de la sensibilité, est cependant déjà l'unification inférieure d'un donné selon la forme du temps, pour toute connaissance sensible ; selon l'espace et le temps, s'il s'agit d'une connaissance sensible extérieure.

Synthétiquement, l'on exprimerait ainsi les conditions requises pour l'objectivité d'une connaissance : a valeur objective le jugement dans lequel un divers de la sensibilité, conformément à la méthode du schématisme, est unifié sous une catégorie et synthétisé ainsi validement à l'unité originaire du moi.

Nous devions rappeler ces points de la doctrine kantienne. En

(1) Ce point de la doctrine kantienne est particulièrement obscur ; Kant lui-même appelle le schématisme l'art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, et dont il sera toujours difficile d'arracher le vrai mécanisme à la nature, pour l'exposer à découvert devant les yeux.

effet, la réalité est, dans son système, l'une des douze catégories de l'entendement. C'est le premier des trois concepts de qualité (les deux autres sont : négation et limitation). A l'état pur, antérieurement au divers unifié selon lui, le concept désigne une sensation en général, une existence dans le temps. Le schème de la réalité est l'existence dans un temps déterminé.

Dans la conscience directe, évidemment, toutes ces distinctions passent inaperçues, mais au regard critique de l'esprit, elles se révèlent distinctes quoique logiquement emboîtées.

Désirez-vous assister, de façon concrète, à la genèse d'un jugement de réalité? Jetons ensemble un lent regard sur le paysage qui se déroule devant nous. Nous voyons, près de nous, l'herbe qui reverdit, plus loin, la terre qu'on laboure, des cottages rustiques, un train qui passe... Chacun de ces objets, ou de ces groupes d'objets que nos sens extérieurs perçoivent, constituent dans le sens intime autant de petites unités de conscience sensible à signe positif. Telles des fusées qui montent lumineuses, ces données surgissent devant le sens intime, en petits « touts » de connaissance sensible. D'après les principes rappelés, ces groupes ou ces objets sont donc susceptibles d'une unification supérieure sous le concept de réalité : les données spatiales sont acquises ; elles sont déterminées positivement par rapport au temps. Spontanément, le jugement de réalité se fait par l'application de la catégorie correspondante. Le moment logique où se réalise cette unification supérieure, est caractérisé par une double transformation : de sensible, l'unité devient rationnelle, et de particuliers, les sujets sont devenus universels. Dans le jugement : « les corps étendus sont des réalités objectives », les corps, « représentation de représentations », prennent la place de l'herbe, de la terre, etc., et la synthèse effectuée est investie de nécessité et d'universalité.

Ce que nous avons dit permettra au lecteur de se rendre compte des limites et des modalités selon lesquelles la réalité catégoriale est affirmable et affirmée. Nous exposerons dans la deuxième partie la nature particulière du réel, ainsi posé.

Selon Schopenhauer, l'intuition empirique est rapportée par l'entendement à la cause dont elle émane. Par cette application de la loi de causalité, la cause de l'intuition est posée dans le temps et l'espace comme objet de l'expérience. La réaction de l'entendement est immédiate, nécessaire. Dès que l'intuition sensible se présente, l'entendement passe de l'effet à la cause; notre intuition empirique a donc immédiatement valeur objective, puisqu'elle met en œuvre la loi de causalité.

La conception d'E. Zeller est assez proche de celle-ci. La conscience du monde extérieur dépend d'une conclusion préconsciente, qui s'allie si intimement à la perception, que nous croyons percevoir immédiatement les choses existantes (1).

5. — Nous arrivons à la volonté, cinquième et dernier principe invoqué pour l'explication et la justification de l'affirmation de la réalité.

D'après von Hartmann, ce qui nous force à associer à la sensation la causalité transcendante, c'est l'expérience que la sensation est subie par moi, indépendamment de ma volonté propre. Il y a ici collision entre deux volontés. Dans cette collision, ma volonté succombe; logiquement, il faut donc reconnaître la causalité transcendante d'un vouloir étranger. Je ne sens pas immédiatement cette volonté étrangère; je ne sens immédiatement que ce que je suis forcé d'admettre dans ma subjectivité. C'est d'une façon inconsciente que je conclus à une influence dynamique étrangère par l'application inconsciente du principe de causalité, dans son sens transcendant (2).

Nous rangerons aussi dans cette dernière catégorie tous ceux qui, comme Riehl et Poincaré, recourent à la nécessité de la vie sociale pour expliquer notre croyance à la réalité.

Selon Riehl, la sensation de résistance nous manifeste, avec notre propre corps, l'existence d'autres corps; cependant cette pensée ne reçoit sa pleine valeur que par nos rapports avec les

(1) Eisler, *op. cit.*, II, pp. 321, 322. — (2) *Ibid.*, pp. 313, 314.

autres hommes. En dernière analyse, la perception du monde est donc un produit social (1).

D'après Poincaré, la première condition de l'objectivité est « le fait d'être commun à plusieurs esprits ». « Ce qui nous garantit l'objectivité du monde dans lequel nous vivons, écrit-il, c'est que ce monde nous est commun avec d'autres êtres pensants. Par les communications que nous avons avec les autres hommes, nous recevons d'eux des raisonnements tout faits ; nous savons que ces raisonnements ne viennent pas de nous et en même temps nous y reconnaissons l'œuvre d'êtres raisonnables comme nous. Et comme ces raisonnements paraissent s'appliquer au monde de nos sensations, nous croyons pouvoir conclure que ces êtres raisonnables ont vu la même chose que nous ; c'est comme cela que nous savons que nous n'avons pas fait un rêve » (2).

N'est-ce pas plutôt le lecteur qui devrait se demander s'il n'a pas fait un rêve ? Que de théories différentes pour expliquer le réel ! Comme nous voilà loin de la conscience primitive immédiate de la réalité ! Est-ce à dire que tous ces systèmes ne sont que des tissus d'erreurs ? « Nulla privatio tollit totaliter esse ». Nous nous en souviendrons bientôt.

Appliquons-nous maintenant à notre seconde tâche et dégageons des doctrines parcourues les sens divers du mot *réel* et *réalité*.

Nous pouvons les disposer autour de deux principes de division, suggérés par M. Lalande : *le réel donné* et le *réel construit*. Toutefois, comme *le réel donné* n'est pas *le réel passivement subi*, les deux formules prendront, sous notre plume, les nuances suivantes : le réel donné, est le réel non totalement élaboré par le sujet qui le pose, l'affirme ; le réel construit est le réel totalement élaboré par le sujet.

Le *réel donné* peut être de nature diverse ; il peut être déterminé

(1) *Ibid.*, p. 315. — (2) H. Poincaré. *La valeur de la science*. Paris, Flammarion, 1923, p. 262.

de façon différente. Ce seront là les deux subdivisions, autour desquelles nous étagerons les significations diverses que représente le réel donné.

Selon les systèmes, le réel est soit physique, soit physique et spirituel. Le physique est le dernier échelon de la réalité. Sont réels, en ce sens, les êtres matériels ; sont réelles aussi les relations permanentes ou passagères qui se nouent entre eux. Seuls les matérialistes et les positivistes se contentent de ces réalités inférieures. Outre le réel physique, la plupart des philosophes reconnaissent des réalités supérieures, spirituelles : Dieu, les esprits. Déjà Descartes nous l'a dit ; les Scolastiques, à bon droit, affirment également l'existence de ces choses-en-soi d'un ordre plus élevé. Cependant, à l'encontre de Descartes, la plupart des Scolastiques enseignent que ces réalités ne sont connues par l'homme qu'indirectement, donc d'une façon non-intuitive ; exception faite pour l'âme humaine, qui peut avoir d'elle-même, dans son acte second, une véritable expérience métaphysique. Notons encore que, chez Descartes, comme chez les scolastiques, l'intelligence est la faculté de ce qui est réel. Que le réel soit spirituel, qu'il soit physique ; ce principe reste le même : le réel est du ressort de la raison.

Cette doctrine, jointe à cette autre que selon Kant et son école la compétence de l'esprit humain ne s'étend pas au delà de l'expérience sensible, nous invite à considérer uniquement le réel physique et à expliquer les façons différentes selon lesquelles il peut être déterminé.

Nous passons donc à notre seconde subdivision.

Descartes, les Scolastiques, aussi bien que Kant admettent le donné physique ; il y a cependant entre ces deux groupes une différence radicale. D'après les Scolastiques et Descartes, l'esprit humain détermine le donné physique « en soi », tel qu'il est en lui-même, d'une façon nouménale. Kant, au contraire, tout en posant le donné physique « en soi », déclare que l'entendement ne le détermine que d'une façon phénoménale, pour autant qu'il est en rapport avec le sujet connaissant.

Au double point de vue théologique et philosophique cette différence doit nous arrêter un instant. D'après les Scolastiques, le réel physique peut donc recevoir les prédicats métaphysiques d'être, de substance; etc. Ces notions sont objectives, sont réelles. D'après Kant, ces notions ne sont que des mots vides, engendrés par l'orgueil funeste de la raison humaine. Il ne s'agit pas ici d'une opposition de principe entre la philosophie scolastique et la philosophie moderne, car le Père de cette dernière, Descartes, est de l'avis des Scolastiques. Comme nous l'avons déjà vu, il va même bien au delà de beaucoup d'entre eux, puisqu'il admet la détermination intellectuelle intuitive du réel physique.

Descartes, d'ailleurs, n'est pas seul à nous tenir compagnie. Condillac et Maine de Biran pensent comme lui, malgré les apparences. Nous disons, malgré les apparences. En effet, s'ils en appellent au toucher et au sens de l'effort, pour expliquer la position de la réalité, ils ne se contentent pas de la sensibilité pour la légitimer. Chez Condillac, fidèle cartésien, la sensibilité est spirituelle. Et voici les utiles leçons que nous donne le second : « Le moi ne commence à exister pour lui-même qu'à l'exercice de la libre activité, ou dans l'effort voulu auquel correspond une sensation particulière... On ne peut pas dire que ce soit le moi phénoménal qui éprouve la sensation musculaire... L'âme ne se sent exister que par l'effort... mais ce n'est qu'en concevant cette âme subtance sous une notion ontologique... que nous pouvons concevoir, je ne dis pas sentir, plusieurs modifications adventices, réunies dans la même unité de conscience... Lorsque je dis que je vois le soleil, je dis que je perçois la cause ou l'objet réel d'une intuition phénoménique, immédiatement présente à mon âme... L'effort senti.. est le sujet immédiat de l'aperception interne dont l'âme est le sujet absolu... de même que l'intuition est l'objet immédiat de la perception externe, dont une subtance matérielle est l'objet médiatement conçu ou cru exister absolument » (1).

(1) Maine de Biran. *Prolégomènes psychologiques*. Éd. cit. pp. 305-308. Cf.

Chez Kant, étant donné son principe, les formules usuelles prendront un autre sens. Le réel, chez lui, n'est plus l'être, la chose. « Notre connaissance de la nature des choses en elle-même n'est pas seulement obscure, mais nulle (2). Et pourquoi donc? A cause de la collaboration inévitable du sujet et de l'objet, il est impossible de déterminer selon son essence l'objet, qu'il faut poser cependant, mais comme le grand X inconnaissable, sinon selon ses rapports au sujet connaissant. » « Dès que nous faisons abstraction de notre constitution subjective, l'objet représenté avec les propriétés que lui attribuait l'intuition sensible ne se trouve plus ni ne peut plus se trouver nulle part, puisque c'est précisément cette même condition subjective qui détermine la forme de cet objet comme phénomène » (3). « Nous voilà donc en plein relativisme? Protagoras redivivus? De droit, sans aucun doute. Nullement, d'après Kant. La chose-en-soi inconnaissable mais posée, connue selon son phénomène, est connue véritablement et cette connaissance a une valeur universelle pour tout esprit humain.

Puisque la réalité n'est que le prédicat phénoménal de choses-en-soi connues nécessairement de façon relative. Dieu, l'esprit, ne sont donc pas des réalités devant la raison spéculative. Ils ne seraient pas ce qu'ils doivent être, s'ils étaient, dans ce système, des réalités objectives.

Mais il nous faut descendre encore. Après la détermination intellectuelle de la chose « en soi », nous avons rencontré la position de la « chose », et sa détermination objective selon son phénomène; nous voici, chez Höffding, à la détermination relative d'une chose posée selon un mode métaphorique. « Nous ne connaissons ce qu'on appelle les « choses », les totalités immédiatement données que par leurs propriétés et celles-ci désignent autant de rapports à d'autres choses. Même les molécules, les atomes et les électrons sont des « choses » constantes, des totalités qui ne sont

Ibid. Division des faits psychologiques et physiologiques, p. 202 et passim. — (2) E. Kant. *Critique de la raison pure*. Trad. Tremesaygues et Pacaud. *Esthétique transcendentale. Du temps*, p. 82. — (3) *Ibid.*

connues et comprises qu'au moyen de leurs relations » (1). Notre esprit ne connaît donc « la réalité que par les relations fixes entre les objets que présente l'observation et que l'on est plus ou moins à même de découvrir » (2). De même que la « chose » est un concept-limite, de même « la réalité ». « La réalité n'est pas entière et achevée, de sorte que nous n'ayons qu'à l'approcher pour la contempler. Elle ne surgit pour nous qu'à la suite d'un sérieux travail intellectuel d'observation et de pensée » (3). On comprend, dès lors, le titre de l'ouvrage : La Relativité Philosophique ».

Dans les diverses acceptions du mot *réel* que nous venons d'exposer, la réalité était toujours *donnée*; elle n'était pas totalement élaborée par le sujet lui-même. Nous passons maintenant au second groupe indiqué : *le réel construit*.

A cette catégorie appartient le réel des pagmatistes; des partisans de l'association et de la « croyance ». Toutefois, pour « réaliser » ce que représente, au juste, le réel construit totalement par le sujet et essentiellement identique à celui-ci, il nous faut entendre les idéalistes. Plutôt que de parcourir, à la hâte et sans fruit, différents systèmes, écoutons, un instant, Schopenhauer. Avec grande clarté il nous dira lui-même ce qu'est dans son système, le réel (4).

« La volonté seule existe; elle, la chose en soi. (I; 17.) ». — « Cette volonté est également libre de s'affirmer, ou de se nier. (II; 971) ». — « Quand elle se nie, son phénomène nous est inconnu; quand elle s'affirme, son phénomène est le monde. (II; 971). ». — « Le monde comme représentation est le miroir de la volonté, dans lequel elle se reconnaît elle-même avec une clarté qui va grandissant par degrés; c'est dans l'homme que cette connaissance arrive à sa

(1) H. Höffding. *La relativité philosophique*. Trad. J. de Coussange. Paris, Alcan, 1924, p. 229. — (2) *Ibid.*, p. 230. — (3) *Ibid*, p. 288. — (4) A. Schopenhauer. *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Trad. J. Cantacuzène. 2 volumes. Leipzig, Brockhaus.

perfection. (II; 437.) ». — « La connaissance ne peut exister que dans le monde, de même que le monde n'existe que dans la connaissance. (II; 973.) ». — « Le monde comme représentation a deux moitiés essentielles; l'une est objet, ses formes sont l'espace et le temps; l'autre moitié, c'est le sujet; elle existe, entière et indivisible dans tout être percevant. (I; 7.) ». — « Le corrélatif subjectif du temps et de l'espace, considérés en soi est la sensibilité pure. Le corrélatif subjectif de la matière et de la causalité, car les deux ne sont qu'un, c'est l'entendement. Connaître la causalité, c'est sa seule force, mais cette force est grande et trouve de nombreuses applications, bien que ses manifestations aient une identité qu'on ne saurait méconnaître. Inversement, toute causalité, donc toute matière n'existe que pour l'entendement, par l'entendement, dans l'entendement. La première manifestation de l'entendement, celle qui est toujours existante, c'est l'intuition du monde réel : mais celle-ci consiste absolument à reconnaître l'effet par la cause; aussi toute intuition est elle intellectuelle. (I; 17.) ». — « Le monde est ma représentation, [cette] vérité, valable à l'égard de tout être vivant, l'homme seul [peut] la porter à sa connaissance abstraite et réfléchie : dès qu'il y sera parvenu, il sera clairement démontré qu'il ne connaît pas un soleil et une terre, mais toujours uniquement un œil qui voit un soleil, une main qui sent le contact d'une terre; que le monde n'existe que comme représentation, c'est-à-dire uniquement par rapport à un autre être, celui qui perçoit et cet être c'est lui-même. (I; 3.) ». Une dernière réflexion l'amènera à reconnaître que « l'universalité des phénomènes, si variés dans la représentation, ont une seule essence, la même qui lui est immédiatement connue, celle qui dans sa manifestation la plus apparente porte le nom de *volonté*. La volonté est la substance intime, le noyau de toute chose particulière comme de l'ensemble. (I; 178.) ».

Nous avons fini notre enquête. Avec de nombreuses erreurs, elle nous a révélé cependant des vérités partielles, également nombreuses :

le rôle nécessaire, essentiel du sujet dans le jugement de réalité ; l'importance de l'action ; le concours du sentiment. De ces points de doctrine, nous tiendrons compte dans la seconde partie.

En attendant, pourrions-nous conclure cette première partie — et ce premier article — plus adéquatement qu'avec ces paroles du grand Docteur, si moderne en son temps et si moderne encore au nôtre : « La connaissance de la vérité est un bien de grande valeur. Il est donc juste de rendre grâces à qui nous aide à l'obtenir. C'est pourquoi le Philosophe enseigne qu'il faut être reconnaissant non pas seulement envers ceux dont nous pensons qu'ils ont trouvé la vérité et dont nous partageons les avis en les suivant, mais aussi envers ceux qui « superficialiter locuti sunt ad veritatem investigandam, licet eorum opiniones non sequamur (1). Même ces penseurs-là nous aident. En étudiant leurs opinions d'après une méthode sûre, la contradiction nous y apparaît. De ce chef, nous comprenons mieux que nos yeux sont dans la lumière.

(A suivre).

G. DELANNOYE, S. I.
Eegenhoven (Louvain).

(1) Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *In Metaphysicam Aristotelis*, edidit P. CATHALA, Turin, Marietti, 1915, Lib. II, lect. 1, n° 287, 288 p. 99.

L'Église catholique de rite latin en Roumanie [1]

Bien que la grande majorité du peuple roumain ait passé à l'Orthodoxie pour devenir, comme nous l'avons dit dans un article précédent, l'esclave de l'État, le catholicisme survit cependant toujours entre le Danube et le Dniester. C'est, à côté des émigrants et des colons venus de l'Europe occidentale, le catholicisme de *populations autochtones* qui s'est conservé avec ses coutumes plus que centenaires, ou celui de communautés fermées *chassées du territoire bulgare,* par les persécutions turques, il y a un siècle environ (2).

Les catholiques *autochtones* se trouvent surtout dans l'ancienne principauté de Moldavie, à l'Est des Carpathes. Ces catholiques conservent jalousement toute la ferveur de leur foi. Quand, après la guerre, Mgr Cisar, alors évêque de Jassy, fit la visite de son diocèse, il lui arriva, dans un village où l'église avait été détruite par l'artillerie ennemie, de devoir dire la messe en plein air. Or c'était l'hiver et la neige tombait ; on avait bien tendu, au-dessus de l'autel, un tapis pour protéger le célébrant durant le saint sacrifice, mais les fidèles se tinrent sous la neige tête nue ; et quand le moment de la communion fut arrivé l'évêque vit s'approcher de l'autel maintes têtes où la neige s'était amassée en flocons épais.

Lors des visites épiscopales, il faut dans ces régions, presque dans chaque village, dresser l'autel sous le ciel, l'église étant trop

(1) Cet article, écrit à Bucarest en même temps que le précédent, en novembre 1928, a été retardé par l'abondance des matières jusqu'à ce mois. *N. D. L. R.* — (2) Nous nous limitons donc, dans cet article, aux catholiques de la *Roumanie d'avant-guerre,* sans faire entrer dans notre exposé les catholiques si nombreux des territoires nouveaux ; de plus nous ne parlerons que des catholiques de *rite latin.* A la fin de notre article précédent nous avons déjà eu l'occasion de dire tout le bien que nous pensions des groupements gréco-catholiques de Roumanie.

petite pour contenir toute la foule et c'est devant plusieurs milliers de personnes que l'évêque doit parler : un moutonnement de têtes nues ou couvertes du mouchoir noué sous le menton.

Ce sont ces catholiques moldaves qui ont aussi gardé la coutume, disparue partout ailleurs, de la pénitence publique. Ils font encore la station à genoux, avec, en main, un cierge ou la croix cravatée de crêpe, à la porte de l'église, le dimanche. Et avant de rentrer dans les rangs des fidèles, ils feront, en public, du banc de communion, cierge ou croix en main, leur confession.

Ce sont eux encore, — conservateurs endurcis — qui jusqu'en 1922, par un privilège spécial du Saint-Siège, avaient gardé le calendrier julien.

Quant aux *autres communautés,* pour être plus récemment fixées en Roumanie, elles n'en sont pas moins ferventes. Elles, c'est surtout dans le Sud, l'ancienne Valachie, qu'on les rencontre. Il y en a qui sont venues jusqu'à la limite méridionale de la ville de Bucarest et c'est un spectacle fort édifiant que de les visiter le dimanche ou un jour de fête.

D'autant plus édifiant que le contraste avec l'indifférence et le paganisme de la grande ville est énorme. C'est par exemple le village de Popesti, à quelque dix kilomètres du centre de la ville. La paroisse compte environ deux mille âmes; de ces deux mille âmes pas une, en état ou en âge d'assister à la messe, n'y manquera. Le curé lui-même nous disait qu'il avait dû insister, à plusieurs reprises, employer même la contrainte, pour empêcher qu'on ne revînt à la seconde messe le dimanche et qu'on prît ainsi la place de ceux qui n'avaient pas encore entendu la messe. Et ce ne sont pas des gens instruits, des bourgeois, non, mais d'humbles paysans, petits cultivateurs ou ouvriers allant travailler en ville, vivant dans une simplicité qui s'approche de la pauvreté. Les femmes elles aussi travaillent dur, allant chaque matin, de très bonne heure, en ville, pour y vendre le lait et faisant nu-pieds, avec une charge d'une cinquantaine de kilogrammes, les dix kilomètres de chemin. Celles qui restent au village sont employées aux travaux des champs;

les plus vieilles filent, à la quenouille et au rouet comme il y a cent ans. Tout ce monde sait à peine lire ou écrire.

Entrez dans l'église : les bancs de droite sont réservés aux hommes qui s'y entassent les uns contre les autres ; les bancs de gauche où se mettent les femmes sont tout aussi remplis, et même, trop nombreuses, elles débordent dans l'allée du milieu et dans l'allée latérale ; là les plus jeunes, à genoux par terre, assises sur leurs talons, assistent aux offices, des heures durant. Devant les bancs, à genoux, eux aussi, par terre, se trouvent les garçons à droite et les filles à gauche. Quant aux petits enfants en dessous de sept ans, comme l'église n'est pas assez vaste pour les contenir et qu'ils pourraient être une cause de trouble ou de distraction, le curé leur interdit l'entrée de l'église. Les mamans qui ont des petits enfants restent dehors, sur le parvis et autour de l'église, agenouillées sur la terre nue et priant tout en surveillant leurs marmots. Toute cette chrétienté, hommes, femmes, enfants, chante aux messes et aux saluts, les mélodies qu'ils ont apprises par cœur et à l'audition. Il ne faut pas être trop bon musicien pour célébrer la messe à Popesti si l'on veut éviter sinon les crises de nerfs, tout au moins des distractions multiples. Ils chantent aussi en bulgare, leur vieille langue, qu'ils parlent encore entre eux et avec le bon Dieu.

Les plus avertis d'entre eux connaissent les points les plus délicats de la liturgie et feront remarquer au curé, par exemple qu'il a chanté *Benedicamus Domino* au lieu d'*Ite missa est*; qu'il a omis une oraison ; qu'il aurait dû entonner le *Credo*, etc.

Quand la cloche de l'église sonne, appelant à un office, quiconque est libre s'y rend, à n'importe quelle heure, ce qui est parfois commode pour le curé. Et quand en semaine il y a une fête et que les femmes doivent néanmoins de très grand matin porter le lait à la ville, comme elles ne veulent pas perdre la messe, force est au curé de faire sonner les cloches et de dire la messe à deux heures et demie. C'est le cas par exemple le jour des morts où nous avons u le brave curé disant la première messe à deux heures et demie,

la seconde à sept heures, la troisième à dix heures et nous l'avons retrouvé au cimetière de Bucarest, à deux heures de l'après-midi, pour bénir les tombes. C'est au milieu de ce peuple qu'on se rend compte du respect basé sur la foi, qu'on peut témoigner au prêtre : agenouillement, demande de bénédiction, baisements de main. Bref à Popesti c'est la foi qui fait vivre et qui rend heureux.

Naturellement, ce sont là des îlots perdus dans le grand territoire roumain, mais c'est aussi une preuve que la foi catholique n'y est point morte au contact de la froide indifférence des orthodoxes et qu'on peut garder le meilleur espoir pour l'avenir religieux du pays. D'autant plus que la religion catholique n'a pas toujours joui de l'estime et peut-être, pourrait-on dire, des faveurs dont elle jouit aujourd'hui. Il fut un temps où le prêtre catholique était haï, où la puissance orthodoxe était si forte que l'évêque de Bucarest par exemple ne pouvait même pas habiter dans sa ville épiscopale et qu'il devait se réfugier dans un des villages de la périphérie. Si maintenant encore certains roumains ou roumaines crachent en voyant le prêtre catholique, à cause de l'idée commune que le pope en général porte malheur, tout comme en Occident les jeunes filles saisissent du fer ou touchent leur jarretière, on a cependant, en général, de la déférence pour le prêtre catholique si différent du pope, par sa tenue correcte, ses manières distinguées, sa réserve plus grande et, pour ceux qui sont en rapport avec lui, surtout par sa science. Ajoutez que maintenant l'archevêque de Bucarest, tout comme ses confrères gréco-catholiques, est sénateur de droit, qu'il y a un nonce à Bucarest depuis le 17 octobre 1920, que la « loi pour le régime général des cultes » du 22 avril 1928 reconnaît officiellement le culte catholique. Bref la religion catholique a un nom et une place sous le ciel serein de Roumanie.

Tout ceci ne veut pas dire toutefois qu'il n'y ait plus rien à gagner soit au point de vue de la formation des catholiques soit au point de vue de la liberté du catholicisme.

Au point de vue de la formation des catholiques d'abord.

Malgré leur ferveur religieuse, la foi des catholiques latins de Moldavie n'a pas encore atteint son plein rendement et est exposée à certains dangers. Qu'on nous permette d'exposer ici le jugement d'un religieux roumain, au sujet de ses compatriotes : « Les paysans de Moldavie pratiquent leur religion, c'est entendu, et au prix de grands sacrifices parfois ; ils témoignent grand respect aux prêtres ; nombreuses sont dans ces milieux les vocations sacerdotales et religieuses. Mais ils se confessent et communient rarement, observent trop peu de pratiques de piété en famille, ne songent pas assez à une plus haute perfection. Ils ne sont pas enrôlés dans cet ensemble d'œuvres de bienfaisance et de piété que nous admirons en Europe occidentale : hôpitaux catholiques, écoles, patronages, groupements sociaux catholiques, tout cela manque. La foi de ces paysans n'est pas assez instruite et éclairée ; surtout le souci d'apostolat est insuffisant.

« Ce catholicisme d'ailleurs est exposé souvent à de réels dangers et est loin de rencontrer toujours les circonstances favorables à son plein épanouissement : les deux séminaires catholiques latins de Roumanie n'ont de rentrée que tous les trois ans environ, faute de ressources suffisantes pour entretenir élèves et professeurs ; pour la même raison, les admissions elles-mêmes sont forcément réduites : sur cent cinquante demandes il n'y a qu'une trentaine d'admissions. Ajoutez que le catholique est encore trop considéré comme un métèque, en Roumanie ; les carrières libérales sont occupées par les orthodoxes, la richesse foncière est entre leurs mains ; les organismes nationaux, comme l'armée, les administrations mettent souvent en péril la foi catholique des jeunes gens qui y passent ou s'y fixent à demeure. Enfin la presse entière — cette puissance primordiale du XX^e siècle — est aux mains des Orthodoxes ou des Juifs, on ne compte pas un seul grand journal catholique dans tout le royaume ».

Au point de vue de la liberté du catholicisme il y a beaucoup à gagner encore ; la loi des cultes — qui a été hâtivement composée et votée dans un dessein hostile — met encore mainte entrave au

développement du catholicisme et, n'était la mentalité générale du pays qui en permet une interprétation aussi favorable que possible, on pourrait la dire mauvaise.

Tout en garantissant liberté et protection à l'exercice des cultes qui ne portent pas atteinte à l'ordre et aux mœurs publiques (A. 1), en reconnaissant aux particuliers la liberté d'exercice de leur religion (A. 3, 4), la loi garde cependant un caractère nettement et exclusivement nationaliste (A. 7, 8), qui pourrait parfois être gênant pour l'Église. Elle défend par exemple (A. 9) aux cultes ou associations religieuses de recevoir des secours matériels, directement ou indirectement, de l'étranger, sans les faire connaître au gouvernement et soumettre au jugement du ministre des cultes leur opportunité pour le bien de l'État ou de la paix confessionnelle. Elle exige (A. 10) que les membres du clergé et fonctionnaires ecclésiastiques quelconques soient citoyens roumains, n'admettant de dérogation qu'exceptionnellement, temporairement et seulement en cas de nécessité.

Une ingérence de l'État est à craindre non seulement quand il oblige (A. 15) à communiquer au ministre des cultes le programme des études théologiques des séminaristes, mais aussi quand il rend obligatoire pour ces derniers l'étude de l'histoire, de la langue et de la littérature roumaines ainsi que celle de la Constitution et oblige à se conformer à un programme arrêté d'accord entre les autorités ecclésiastiques et les ministres des cultes et de l'instruction, et surtout quand (A. 25) il s'arroge le droit de surveillance et de contrôle sur toutes les religions, droit qu'il exerce par le ministre des cultes.

(A. 27) Les chefs du culte (métropolites, évêques), tout en étant nommés conformément aux statuts propres de leur religion, ne seront reconnus et ne prendront possession de leurs fonctions qu'après avoir été approuvés par le roi sur la recommandation du ministre du culte et en prêtant serment de fidélité au souverain, à la constitution et aux lois.

(A. 28) Il est défendu de créer de nouveaux diocèses, en dehors

de ceux existant au moment de la promulgation de la loi et même de changer le titre ou le siège d'un diocèse existant, sans l'approbation du gouvernement donnée par une loi spéciale.

(A. 36) Les ordres et les congrégations religieuses se trouvant déjà en territoire roumain avant la promulgation de cette loi pourront y garder leurs maisons ou leurs monastères actuels pourvu qu'ils remplissent les conditions prévues par les lois en vigueur et que leurs supérieurs et leurs membres deviennent citoyens roumains et habitent en Roumanie. Ceux qui ne se soumettront pas à ces conditions ne pourront rester dans le royaume. De même on ne pourra ouvrir de nouvelles maisons, de nouveaux monastères, qu'avec l'autorisation du gouvernement et les congrégations et ordres nouveaux ne pourront s'établir en Roumanie qu'en se conformant à la loi.

Et enfin cet article à l'interprétation ambiguë (A. 37) : Les biens des cultes *disparus* (1) reviennent de droit à l'État.

Remarquons en outre que le passage et la conversion de l'orthodoxie au catholicisme, tout en étant facilité par la loi, est, en fait, rendu insupportable par les tracasseries voulues des employés. Il y a des bureaux où on fait revenir durant toute une semaine, chaque jour, la personne qui désire changer de religion parce qu'elle quitte l'orthodoxie et veut devenir catholique : l'employé compétent est absent,... il est empêché,... une pièce manque au dossier, et toutes les excuses classiques de la bureaucratie moderne ; alors que, dans le cas contraire, l'affaire est arrangée en quelques minutes.

Toutes ces difficultés, l'ambiance de l'orthodoxie, le petit nombre des fidèles, expliqueront bien facilement pourquoi on rencontre encore en Roumanie, dans certains groupes catholiques, une indifférence assez notable : là les offices en semaine sont très peu suivis, les messes du matin par exemple sont parcimonieusement fréquentées. Ajoutez que, si le zèle du clergé a déjà fait beaucoup du point de vue œuvres, il reste encore énormément à faire ; s'il y

(1) C'est nous qui soulignons.

avait des collèges catholiques de jeunes gens dirigés par des prêtres dans les grands centres : Bucarest, Jassy, on éviterait sans doute par là bon nombre de mariages mixtes ; les jeunes filles sortant des instituts de religieuses et appartenant à la meilleure classe de la société trouveraient plus facilement le mari que les parents indifférents ou trop peu chrétiens ne cherchent pour leurs enfants que dans les mêmes rangs de la société, quitte même à leur faire épouser un schismatique.

Enfin le clergé lui-même est insuffisant. Mgr Alexandre Cesar, archevêque de Bucarest, a un diocèse d'une étendue égale à trois fois la Belgique et *quarante-quatre* prêtres pour le desservir, dont beaucoup sont déjà âgés et au seuil de la vieillesse. Sa Grandeur nous a montré elle-même des paroisses qui ont jusqu'à huit et neuf succursales, c'est-à-dire que le curé va tous les neuf dimanches dire la messe dans ces villages et y porter les secours de la religion.

Il en va de même en Moldavie où certains groupements catholiques ne reçoivent que très rarement la visite du prêtre ; aussi quoi d'étonnant si petit à petit l'édifice spirituel se désagrège, et dépérit tout comme l'édifice du culte qui tombe en ruines, et si parfois des familles jadis catholiques glissent insensiblement vers l'indifférence ou l'orthodoxie ?

Bref, ici aussi, la moisson est grande et les ouvriers trop peu nombreux. *Rogate ergo Dominum messis ut mittat operarios in messem suam.*

Bucarest, novembre 1928. L. HONORÉ, S. I.

L'élévation du rite de la fête du Sacré-Cœur

Dans son Encyclique *Miserentissimus Deus*, du 8 mai 1928, Sa Sainteté Pie XI élevait la fête du Sacré-Cœur au rite double de 1ere classe avec octave. Un décret de la Congrégation des Rites, approuvé par le Souverain Pontife le 29 janvier dernier, vient de nous faire connaître la portée de cette dernière et magnifique exaltation de la fête du Sacré-Cœur. Pour mieux comprendre toute l'importance liturgique de cette décision pontificale, il ne sera pas inutile, croyons-nous, de retracer brièvement l'évolution liturgique de la fête.

Dès le XVIIe siècle, nous trouvons la fête célébrée dans certains diocèses avec messe et office propre. Cependant, malgré des instances réitérées, Rome longtemps refusa de reconnaître la fête et d'approuver les offices et messes soumises à son examen. Ce ne fut qu'en 1765 que Clément XIII approuva enfin pour la Pologne la messe *Miserebitur* avec l'office correspondant ; l'année suivante, à la demande générale du clergé de Rome, il l'inscrivit dans le calendrier de cette ville. Plusieurs autres diocèses demandèrent et obtinrent la même faveur ; mais, à la demande venue de divers pays d'inscrire la fête dans le calendrier de l'Église universelle, le Pape opposa un refus inébranlable. En 1778, Pie VI approuva pour le Portugal un autre office avec la messe correspondante *Egredimini*, et un certain nombre de diocèses, entre autres Bruges, Liège, Namur, obtinrent le même office. Plus tard, d'autres offices encore furent approuvés et au milieu du XIXe siècle il n'y avait presque plus aucune église du monde entier qui n'ait inscrit dans son calendrier la fête du Sacré-Cœur. Cependant ce n'était là encore qu'une universalité de fait et les dévots du Sacré-Cœur pensaient, non sans raison, que pour satisfaire au désir exprimé par

Notre-Seigneur à sainte Marguerite-Marie Alacoque, la fête du Sacré-Cœur devait être célébrée par l'Église universelle et inscrite dans son calendrier. Ce fut Pie IX qui, en 1856, à la demande des évêques français, réalisait ce désir et inscrivait la fête dans le calendrier de l'Église universelle sous le rite double majeur; il faisait insérer dans le Missel et le Bréviaire Romains la messe *Miserebitur* avec son office correspondant; toutefois, il voulait garder les privilèges des Églises qui célébraient la fête sous un rite plus élevé, à un autre jour ou avec un office différent. C'était un premier pas dans la réalisation de ce qu'avait demandé Notre-Seigneur. Cependant beaucoup d'églises particulières avaient obtenu la faveur de célébrer la fête à un rite plus élevé, plusieurs même au rite double de 1ere classe avec octave; de nouvelles suppliques furent donc adressées au Saint-Siège, surtout à l'occasion du Concile du Vatican, pour obtenir l'extension de ce rite à l'Église universelle. Le 27 juin 1889, Léon XIII éleva enfin la fête au rite double de 1re classe, mais sans octave et sans fériation (*Décr. 3712*) et, un peu plus tard, le décret général du 22-27 août 1893 la rangeait parmi les fêtes secondaires (*Décr. 3810*). Dorénavant la fête ne devait plus céder qu'aux seules fêtes doubles de 1re classe primaires. La grande difficulté à une élévation plus forte c'est que la fête du Sacré-Cœur peut se rencontrer et avec la fête de saint Jean-Baptiste, et avec celle des saints apôtres Pierre et Paul, deux fêtes qui, de temps immémorial, sont parmi les plus solennelles de l'année; c'est pour que la fête du Sacré-Cœur ne puisse pas l'emporter sur elles qu'alors on n'a pas voulu élever davantage sa dignité ; et voilà pourquoi en 1927 au grand étonnement, et nous dirions presque au scandale de certaines âmes pieuses moins au courant des règles liturgiques, la fête du Sacré-Cœur, en occurrence avec la fête de saint Jean Baptiste, a dû être transférée au lendemain. Sa Sainteté Pie XI vient de supprimer cette dernière entrave au plein épanouissement de la fête du Sacré-Cœur, qui dorénavant se trouve rangée parmi les fêtes les plus solennelles de l'Église. C'est

là un évènement liturgique d'une importance capitale et tel qu'il ne s'en est plus présenté depuis l'établissement de la Fête-Dieu.

A l'avenir, la fête du Sacré-Cœur n'est pas seulement dotée d'une octave pour l'Église universelle, mais cette octave est privilégiée de IIIe ordre ; la fête est élevée à la dignité de fête primaire et acquiert tous les privilèges des fêtes fériées. Elle doit donc être préférée non seulement à toutes les fêtes particulières et propres, quel que soit leur rite ou leur dignité, même à la fête du Patron du lieu, du Titulaire ou de la Dédicace de l'église (*Rubr. du Bréviaire II, 1*), mais en outre, comme nous le disions plus haut, elle l'emportera même sur les fêtes de saint Jean-Baptiste et des saints apôtres Pierre et Paul (1). Elle a en effet la même solennité puisqu'elle a tous les privilèges des fêtes fériées et qu'elle se célèbre avec octave, ou plutôt, déjà de ce chef elle l'emporte, étant donné que son octave est privilégiée pour toute l'Église. En outre, comme les deux autres, elle est primaire, et par conséquent elle l'emporte certainement comme fête de Notre Seigneur (*Rubr. Bréviaire ibid.*).

Dorénavant la fête du Sacré-Cœur n'admettra plus aux laudes et aux messes basses la commémoraison d'un double majeur ou mineur ou d'un semi-double occurrent (*Rubr. Bréviaire VII, 1*) et on ne peut plus y célébrer de messe des morts, même la messe d'enterrement corps présent (*Rubr. du Missel III, 4*).

Faut-il en cette fête ajouter ou omettre l'*Imperata pro re gravi* que l'évêque aurait ordonné de dire même aux doubles de 1re classe? D'après les nouvelles rubriques, lorsque l'Imperata a été imposée de cette façon, elle doit se dire tous les jours et à toutes les messes, excepté seulement aux jours suivants : Noël, Épiphanie, Jeudi et Samedi saints, Dimanche de Pâques, Ascension, Pentecôte, Sainte-Trinité et Fête-Dieu (*Rubr. Missel VI, 4*). Il est à remarquer que, lorsque cette rubrique a été rédigée, c'étaient là précisément les fêtes doubles de 1re classe primaires de Notre-Seigneur se

(1) D'ici à l'an 2000 la fête du Sacré-Cœur tombera le 24 juin en 1938, en 1940 et en 1960, et le 29 juin en 1962, en 1973 et en 1984.

célébrant comme telles dans toute l'Église. Il semble donc bien que c'est là la raison de l'exception ; mais alors la même raison ne vaut-elle pas pour les fêtes similaires instituées postérieurement ? ou, en d'autres mots, une loi énoncée ainsi ne peut-elle pas être considérée comme équivalemment générale, devant par conséquent s'appliquer dans tous les cas semblables ? Nous le pensons et tenons donc comme très probable qu'une telle *Imperata* devra s'omettre également aux deux fêtes de 1re classe primaires de Notre-Seigneur instituées depuis la rédaction des nouvelles rubriques, c'est-à-dire à la fête de Notre-Seigneur Roi et à celle du Sacré-Cœur. Cette opinion est confirmée par l'application à l'octave du Sacré-Cœur de la rubrique concernant la préface à dire au dimanche pendant les octaves privilégiées, comme nous le dirons plus loin.

Quant à l'octave, elle est privilégiée de 3e ordre à l'instar des octaves de la Noël et de l'Ascension. Cette octave, d'ailleurs, suivant les nouvelles rubriques, devait être privilégiée : *Octavae festorum duplicium 1 classis Domini, quæ in universali Ecclesia cum octava recoluntur, ita sunt privilegiatae, ut de eis semper fiat aut officium aut commemoratio (Rubr. Brév. III,* 2).

Le privilège des octaves privilégiées de 3e ordre ne consiste pas en ce que ces octaves aient le pas sur d'autres offices que les octaves communes, mais en ce que, quel que soit l'office occurrent ou concurrent, l'octave garde au moins sa commémoraison aux deux vêpres, aux laudes et à toutes les messes, même aux messes solennelles (1). Pendant toute l'octave les messes de *Requiem* sont défendues, à l'exception seulement de la messe d'enterrement (*Rubr. Missel III, 5-8)* et on ne peut célébrer d'autre messe votive que la messe votive solennelle *pro re gravi* et celle *pro*

(1) Cette commémoraison ne s'omettra que si l'office est d'un mystère identique de Notre-Seigneur. Par exemple, là où on célèbre, le jeudi pendant cette octave, la fête du Cœur Eucharistique, on devra omettre la commémoraison de l'octave du Sacré-Cœur aux premières vêpres, aux laudes et aux messes de cette fête ; les vêpres du jeudi au contraire seront les premières vêpres de l'octave du Sacré-Cœur sans commémoraison de la fête précédente (*Rubr. Brev.* IV, 7).

sponsis (*Rubr. Missel II, 1-8*). Pendant toute l'octave on doit également omettre l'*Imperata* qui n'est pas commandée *pro re gravi* (*Rubr. Missel VI, 4*). Chaque fois que pendant l'octave on doit dire les leçons *de Scriptura occurrente*, celles-ci se disent avec les répons de l'octave (*Rubr. Brév. 1, 4*). Enfin, si, le jour octave, on a dû simplifier un double majeur ou mineur ou un semi-double, on ne pourra plus célébrer ce jour les messes privées de cette fête simplifiée (*Rubr. Missel IV, 4*).

A cette occasion, la Congrégation des Rites vient d'approuver, en l'honneur du Sacré-Cœur, un tout nouvel office et une toute nouvelle messe qui, par ordre exprès du Souverain Pontife, seront à l'avenir obligatoires dans l'Église universelle pour tous les membres du clergé, tant séculier que régulier, qui sont tenus à l'office divin selon le rite romain. Cette messe et cet office devront être insérés dans les nouveaux missels et les nouveaux bréviaires, non plus comme anciennement au Propre des saints, après les fêtes de mai, mais au Propre du Temps immédiatement apres l'octave de la Fête-Dieu. Ils diffèrent complètement tant de ceux qui se trouvaient jusqu'ici dans le corps du bréviaire que de ceux qui avaient été jadis approuvés *pro aliquibus locis*. Voici quelques particularités liturgiques intéressantes de ce nouvel office et de cette messe.

Jusqu'ici, même après l'élévation de la fête du Sacré-Cœur au rite double de 1re classe, on avait maintenu l'ancienne rubrique qui faisait dire les vêpres de l'octave de la Fête-Dieu sans commémoraison de la fête du Sacré-Cœur ; à l'avenir on devra dire les premières vêpres du Sacré-Cœur sans commémoraison du jour octave.

Le nouvel office a une doxologie propre (1) et un verset propre à Prime (2). Enfin la messe a été elle aussi enrichie d'une nouvelle préface propre (3). Cette doxologie et ce verset devront se dire

(1) *Iesu, tibi sit gloria, — Qui Corde fundis gratiam, — Cum Patre et almo Spiritu — In sempiterna saecula. Amen.* — (2) *Qui Corde fundis gratiam.* — (3) *Vere... aeterne Deus : qui Unigenitum tuum in cruce pendentem lancea*

pendant toute l'octave conformément aux règles données dans les rubriques (*Rubr. Brév. VIII, 1*). Il en est ainsi aussi pour la préface qui doit être dite même à la messe du dimanche suivant la rubrique insérée dans cette messe : *Praefatio de sacratissimo Corde ratione octavae iuxta rubricas.* Or, si nous examinons les rubriques générales du Missel se rapportant à la préface, nous y lisons : « *Pro dominicis infra octavas Nativitatis, Epiphaniae et Ascensionis censetur propria praefatio octavae ; itemque pro dominica infra octavam Corporis Christi, nisi commemoratio octavae omittenda sit: in ceteris dominicis... praefatio de Trinitate* » (*Rubr. Missel VIII, 1*). Comme on le voit, la rubrique ne dit pas formellement que dans toutes les octaves privilégiées la préface de l'octave doit être considérée comme propre à la messe du dimanche tombant pendant cette octave ; cependant, comme tous les dimanches pouvant en ce temps-là tomber pendant une octave privilégiée pour toute l'Église s'y trouvaient énumérés, elle donnait équivalemment cette règle générale ; et c'est bien ainsi que maintenant la Congrégation elle-même interprète la rubrique, puisque c'est en vertu de cette rubrique *iuxta rubricas* qu'elle fait appliquer la même règle dans la nouvelle octave privilégiée du Sacré-Cœur. Ne peut-on pas en conclure que toutes les rubriques qui sont énoncées de la même façon peuvent et doivent être considérées comme équivalemment générales et par conséquent devront être appliquées à tous les cas semblables qui pourront dans la suite s'ajouter ?

Le nouveau décret ne dit rien par rapport à la couleur de la messe de ce dimanche. Jusqu'ici c'était incontestablement le vert. Mais cette couleur est donnée aussi comme propre à la messe du dimanche qui tombe pendant l'octave de la Fête-Dieu et cependant la rubrique prescrit de dire cette messe en blanc, à condition qu'on y fasse la commémoration de l'octave. Pratiquement donc, à

militis transfigi voluisti, ut apertum Cor, divinae largitatis sacrarium, torrentes nobis funderet miserationis et gratiae, et quod amore nostri flagrare numquam destitit, piis esset requies et paenitentibus pateret salutis refugium. Et ideo..

toutes les messes de dimanches qui se célébraient avec commémoraison d'une octave privilégiée dans toute l'Église, cette rubrique faisait employer la couleur de l'octave. De nouveau cette règle peut être considérée comme équivalemment générale et il nous semble très probable que la messe du dimanche, pendant l'octave du Sacré-Cœur, devra être dite en blanc, à moins que, dans un cas exceptionnel, elle ne se célèbre sans commémoraison de l'octave.

Si cette messe du dimanche est empêchée en son jour propre par un office prévalent, on devra la reprendre au premier jour libre pendant la semaine, suivant la règle donnée dans le Titre I, nº 6 des nouvelles rubriques. Cela pourra se faire, même à un jour où on récite l'office *de die infra octavam*, et dans ce cas la messe se dira en blanc avec *Gloria*, *Credo* et la préface du Sacré-Cœur. Si, au contraire, la messe est reprise après l'octave, c'est-à-dire le samedi, elle se dira en vert, sans *Gloria*, ni *Credo*, et on dira la préface de la Vierge *Et te in veneratione* en raison de la commémoraison de son office (*Cf. Rubr. Missel VII, 1-3, VIII, 1*).

Aux jours pendant l'octave et au jour octave tout l'office se dit comme à la fête, à l'exception des leçons des trois nocturnes (*Rubr. Brév. 1, 2*). Au premier nocturne les leçons indiquées sont les anciennes leçons de *Scriptura occurrente* (1), mais avec

(1) Les leçons assignées jusqu'ici au vendredi après l'octave du Saint Sacrement *Congregati ergo* ne peuvent évidemment pas rester à ce jour où est fixée la fête du Sacré-Cœur avec leçons propres. Il ne semble cependant pas probable qu'elles ne figureront plus au bréviaire, mais nous pensons que dans les futures éditions du bréviaire elles seront placées au jour octave de la Fête-Dieu ; ce jour là en effet le Bréviaire n'a pas de leçons *de Scriptura occurrente*, mais, d'après la rubrique mise en tête de cet office, il fallait y dire précisément ces leçons du vendredi empêchées en leur jour propre. On s'est parfois demandé pourquoi, lors de la réforme du Bréviaire on n'avait pas fait la transposition ; mais alors la chose n'était pas possible. Jusqu'ici en effet le Propre du Temps ne faisait aucune allusion à la fête du Sacré-Cœur, et le Bréviaire devait donc nécessairement avoir un office *de ea* avec leçons *de Scriptura occurrente* pour ce vendredi. L'introduction de la fête du Sacré-Cœur dans le Propre du Temps

les répons de la fête ; aux second et troisième nocturnes on a des leçons nouvelles, différentes de celles qui avaient été approuvées jadis *pro aliquibus locis*. A l'office du dimanche tout est également emprunté à l'office de la fête, excepté les leçons, les capitules, les antiennes du *Magnificat* et du *Benedictus*, et l'oraison. Ces antiennes du *Magn.* et du *Bened.* ainsi que l'oraison sont celles qui étaient déjà anciennement assignées à ce dimanche ; il en est de même de la messe. Les capitules, comme d'ordinaire, sont pris dans l'épître de cette messe. Les leçons du premier nocturne sont les anciennes leçons avec les répons de l'octave ; au second nocturne il y a de nouvelles leçons sur le Sacré-Cœur et au troisième l'ancienne homélie, mais avec les répons de l'octave.

Le décret daté du 29 janvier a paru aux *Acta Apostolicae Sedis* du 6 février ; il devient donc obligatoire trois mois après cette date, c'est-à-dire à partir du 6 mai. Comme la fête du Sacré-Cœur tombe cette année le 7 juin, on devrait déjà, dès cette année-ci, dire l'office et célébrer l'octave du Sacré-Cœur d'après ces nouvelles règles. Cependant il est admis que, lorsqu'un nouvel office est imposé après que les Ordinaires ont fait paraître leur *Directorium*, ceux-ci peuvent remettre les changements apportés à leur *Ordo* à l'année suivante. Les Ordinaires peuvent donc, s'ils le jugent opportun et convenable, promulguer les modifications à introduire dans le calendrier de 1929 par suite de l'élévation du rite de la fête du Sacré-Cœur et dans ce cas tous ceux qui sont tenus à cet *Ordo* devront célébrer l'octave du Sacré-Cœur suivant les nouvelles règles. Si l'Ordinaire juge préférable de ne rien promulguer cette année-ci, on s'en tiendra à la cartabelle telle qu'elle a été imprimée.

Jos. PAUWELS, S. I.

permet maintenant de faire la transposition, qui facilitera la récitation du saint office. D'autres modifications devront se faire encore dans le Bréviaire.

Consultations

La confession des « juvénistes »

« Le règlement de notre juvénat interdit aux juvénistes d'entrer dans les chambres des Pères qui n'ont point été désignés comme confesseurs. Certains se demandent si cette disposition n'est pas attentatoire à la liberté de conscience. Assimilables à des postulants, les juvénistes doivent pouvoir s'adresser à n'importe quel prêtre approuvé par l'Ordinaire. La loi de la clôture ne leur interdit pas de circuler dans la partie de la maison réservée aux profès. S'ils se rendent chez l'un d'eux pour se confesser, cette confession sera valide et licite. Dès lors, comment justifier cette restriction de leur liberté? »

R. La solution complète de la question posée suppose non seulement l'application matérielle de quelques textes de lois, mais encore une judicieuse appréciation des exigences de la discipline intérieure d'une maison religieuse. Celles-ci varient avec les temps et les lieux. On ne peut faire à son sujet que des suggestions, tandis que l'interprétation théorique du Code en cette matière est plus facile et plus précise.

Les « *juvénistes* » en question sont des élèves internes, formés aux frais d'un institut religieux, qui espère voir le plus grand nombre d'entre eux s'agréger un jour à lui. On les appelle parfois « *petits novices* » ou plus simplement « *apostoliques* ». Les établissements où on les forme s'appellent aussi *écoles apostoliques*, *petits noviciats*, *juvénats*.

Pour connaître les canons du Code qui s'appliquent à leurs confessions, il faut d'abord préciser leur condition juridique. On accordera sans peine qu'ils ne sont ni des profès, ni des novices. Le nom même de « petits novices », là où il est en usage, doit précisément les distinguer des novices au sens propre du mot. Dès lors les can. 518 à 523, 528 et 588 ne les concernent pas.

Ils ne sont pas davantage des « postulants » au sens canonique. Le postulat est un stade de probation, imposé par le Code à des personnes déterminées, d'un temps limité, au moins pour la durée de la prolongation, dont le lieu est normalement la maison même

du noviciat, etc. On voit sans peine les différences entre cette institution canonique et l'institution toute privée des petits noviciats. Ceux-ci ont pour but surtout de favoriser l'éclosion d'une vocation ou de la préserver, de donner à un candidat possible ou probable la formation morale et les connaissances souhaitables chez le novice de l'institut. Cette formation dure normalement de quatre à six années et peut être prolongée tout le temps jugé nécessaire. Elle est, au gré des Supérieurs, coupée ou non par des retours plus ou moins prolongés en famille, etc.

Dire que ces juvénistes sont des *postulantes lato sensu* n'est pas très exact; ils le sont *improprio sensu*, ce qui n'est pas la même chose. Ensuite, c'est un peu dangereux. On pourrait se laisser entraîner par l'analogie du nom à des analogies de droit injustifiées. Ce n'est d'ailleurs pas nécessaire. Bien que le Code n'ait pas légiféré explicitement pour les écoles apostoliques et petits noviciats, il contient une série de prescriptions qui les concernent directement et il n'est pas difficile de trouver dans certains titres des canons dont on pourra s'inspirer. Pourquoi vouloir qu'aucune situation n'échappe aux mailles déjà si serrées du droit positif?

Les juvénistes appartiennent certainement à la catégorie de ceux « qui in religiosa domo diu noctuque [degunt] causa... educationis... ». Ils tombent donc sous l'application des can. 514 et 875. De plus les juvénats ou petits noviciats réalisent très strictement la notion des « collegia », dont parlent les can. 544, § 3; 891, etc. Le « collegium » au sens strict, d'après l'usage romain corroboré par le contexte du can. 544, § 3, désigne avant tout les établissements dans lesquels des élèves internes reçoivent une formation préparatoire à la vie cléricale ou religieuse (1).

Le terme *familiares* peut parfaitement s'appliquer à ces jeunes gens; ils sont dans une réelle dépendance du Supérieur de la maison et mangent à sa table. Toutefois de bons auteurs pensent qu'ils ne sont pas désignés sous ce nom dans le c. 509, § 2, 2°

(1) Cf. Beyersbergen, *Ned. K. St.*, 1920, 166. — De Meester, *Compendium i. c.*, II, 994, note 5. — Vermeersch, *Epitome i. c.*, I³, n. 646.

qui prescrit de donner deux fois par mois une leçon de catéchisme aux *conversi* et aux *familiares* (1).

On ne peut assimiler les juvénats aux séminaires dont parle le Code, lib. III, tit. XXI. Il s'agit là uniquement des écoles cléricales érigées par les Ordinaires diocésains. Aussi le c. 1361 sur la désignation des confesseurs de séminaires ne s'applique-t-il, ni par sa lettre, ni par l'intention du Législateur, aux petits noviciats. On peut seulement dire que dans ces établissements le c. 1361 sera, pour les Supérieurs, une norme excellente. On comprend donc que des Instituts religieux l'aient inséré, avec l'approbation du Saint-Siège, dans la partie de leurs constitutions concernant les juvénats ou écoles apostoliques.

Juridiquement les juvénistes sont donc des laïcs, habitant dans un collège au sens propre, pour s'y préparer à la vie religieuse, si la vocation à cet état se déclare ou se maintient.

Que dit le Code au sujet de leurs confessions? Il donne aux Supérieurs, même locaux, dans les Instituts de clercs exempts le pouvoir de déléguer la juridiction pour entendre leurs confessions (c. 875, § 1) et il défend au Supérieur de juvénat d'entendre la confession des juvénistes qui habitent sa maison « à moins que les jeunes gens ne le lui demandent spontanément pour un motif grave et urgent dans des cas particuliers » (c. 891).

Nous pensons bien que c'est tout!

Mais ne faut-il pas en vertu du c. 20 appliquer, par analogie, à ces juvénats le c. 1361 sur la désignation des confesseurs dans les séminaires et même certains canons relatifs aux confessions des religieux? On peut affirmer que la nécessité de sauvegarder la liberté de conscience et d'éviter l'abus des sacrements impose pratiquement dans les juvénats les mesures prescrites pour les séminaires dans le c. 1361. Qu'il faille, en vertu du c. 20, appliquer ce c. 1361 ou tout autre ne nous paraît ni nécessaire, ni démontrable. Quand une situation exige une solution *légale*, par

(1) Cf. VERMEERSCH, *Epitome i. c.*, I[3], n. 580, 5. — COCCHI, *Commentarium*, IV, n. 509. — Voir notre article *N. R. Th.*, 1924, 483, s.

exemple la question de domicile, le c. 20 indique la manière de suppléer au silence de la loi. En dehors de ces cas, l'absence de loi laisse la liberté, dont la morale règle l'usage. Or, il n'est nullement besoin d'un *texte de loi* pour régler les moyens qui assureront la liberté de conscience des « juvénistes ».

On procurera donc à ces jeunes gens le choix entre plusieurs confesseurs, dont ils ne dépendent pas au point de vue disciplinaire. L'accès auprès de ces confesseurs doit être rendu aussi facile que possible. S'ils ne pouvaient s'adresser à eux, en dehors des jours officiels de confessions, que moyennant une permission spéciale, il serait fort à craindre que la peur des soupçons, la timidité, le respect humain ne les empêchassent de recourir en temps utile à leur confesseur.

Doivent-ils pouvoir visiter leur confesseur en chambre? Cela paraît souhaitable et rend la direction spirituelle beaucoup plus aisée. Dans certains établissements on fait en sorte que tous les matins, à la chapelle, deux ou trois confesseurs soient à la disposition des élèves. Mesure excellente! Ceux-ci s'habituent à voir leurs compagnons se confesser à n'importe quel jour de la semaine. Dès lors ces confessions n'attirent plus l'attention.

La visite à la chambre du confesseur doit-elle être soustraite à tout contrôle ? C'est inadmissible. Dans tout établissement d'instruction et d'éducation bien tenu, on ne permet pas aux élèves de circuler à toute heure du jour dans les corridors et d'aller dans les chambres des prêtres, qu'ils soient ou non professeurs. Il est assez facile d'assurer la liberté en permettant aux élèves d'aller tous les jours à des heures déterminées à la chambre des prêtres désignés comme confesseurs.

Mais pourquoi ne pourraient-ils pas aller chez les autres, puisque le Code déclare valide et licite toute confession faite par eux à un prêtre approuvé par l'Ordinaire ?

La réponse est bien simple. Le Supérieur a le droit de prendre, dans son juvénat, les mesures requises par la bonne discipline de la maison. De l'aveu d'un grand nombre d'éducateurs, il y a de

réels inconvénients à ce que les élèves puissent visiter dans leur chambre tous les prêtres indistinctement. Dès là que la liberté de conscience est suffisamment assurée, la défense en question ne contredit le Code ni directement, ni indirectement.

Dira-t-on que, pour assurer la liberté de conscience des novices, il faut leur permettre d'aller dans la partie du couvent réservée aux profès et d'entrer chez n'importe quel prêtre muni de la juridiction nécessaire pour les absoudre ou de sortir de la maison pour se confesser à un prêtre de leur choix? La confession d'une religieuse dans n'importe quelle église ou oratoire semi-public est valide et licite dès que le confesseur a la juridiction pour les femmes. Les Supérieures sont-elles pour cela obligées de les laisser sortir chaque fois qu'elles le demandent, même pour aller se confesser? Pourront-elles quitter leur office à n'importe quel moment, pour profiter de la présence d'un prêtre de passage? Si l'on poussait à ses dernières conséquences le principe sur lequel s'appuient les adversaires de cette restriction disciplinaire, on arriverait à des conséquences absurdes. Il faudrait partout et toujours procurer à un pénitent le prêtre auprès duquel il peut faire une confession « valide et licite », au mépris des règles les plus élémentaires de la discipline religieuse. Aussi le can. 1361 a-t-il soin d'ajouter que les séminaristes doivent pouvoir s'adresser librement aux confesseurs *désignés* « *salva seminarii disciplina* ». Aux Supérieurs de veiller à ce que cette discipline n'empêche pas *normalement* et *habituellement* l'accès auprès des confesseurs *désignés*.

On voit que, même en assimilant les « juvénistes » aux postulants ou aux novices, ou en leur appliquant par analogie le can. 1361, on ne prouverait pas qu'ils doivent pouvoir aller à la chambre de n'importe quel prêtre dans la maison (1).

Quelques mots encore en réponse à une autre consultation sur le

(1) Dans une note de la *Theol.-prakt. Quartalsch.*, 1929, 148 s., on pousse beaucoup trop loin l'assimilation des juvénistes aux religieux et on exagère à notre humble avis, les conséquences de la liberté de conscience assurée par le Code.

même sujet. — Dans certains juvénats, un Directeur ou Père spirituel est chargé de donner aux futurs candidats à la vie religieuse la formation spirituelle nécessaire. On pourra exiger d'eux qu'ils se présentent chez lui à des intervalles réguliers. Mais ce Directeur ne pourrait exiger l'ouverture de conscience de ceux qui ne s'adressent pas habituellement à lui en confession. Nous n'ignorons pas les inconvénients possibles de directions spirituelles multiples. Mais le S.-Siège en prescrivant dans toutes les maisons religieuses la désignation de plusieurs confesseurs — sauf dans les communautés des femmes — estime que ces fâcheuses conséquences sont moins à redouter que l'absence de liberté de conscience. Le Directeur spirituel par l'autorité même que lui confère sa charge pourra, dans ses instructions, mettre au point les idées moins justes que suggérerait tel ou tel confesseur.

J. Creusen, s. i.

Dispense des œuvres du Jubilé

Dans une communauté dont la plupart des membres ne peuvent jeûner soit par raison de santé, soit à cause de leurs occupations, puis-je commuer le jeûne pour tous les membres de la communauté à la fois? Ceux qui pourraient jeûner, ne pourraient faire abstinence, car il ne peut être question de servir des plats gras et d'autres maigres au choix. Puis-je commuer également l'abstinence? — Enfin, au lieu de faire des aumônes pour chacun de mes religieux chaque fois qu'ils veulent gagner le jubilé, puis-je commuer l'aumône, par exemple en la récitation d'un chapelet? *Un Supérieur religieux (prêtre)*

R. Oui à toutes les questions. Sans quoi, il devient moralement impossible à vos religieux de gagner, au moins plusieurs fois, le jubilé. Dites que vous commuez le jeûne et l'abstinence en une prière déterminée, par exemple un chemin de croix et un chapelet, une demi-heure d'adoration devant le S.-Sacrement, etc., à répéter autant de fois qu'on devrait jeûner et faire abstinence. N'oubliez pas de commuer les visites des églises désignées par l'Ordinaire en un nombre égal ou supérieur de visites à votre église ou chapelle, à moins qu'il n'y ait aucun inconvénient à faire les visites désignées.

J. C.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Chapellenie (*S. C. C.*, dioec. N., *Capellaniarum*, Rép. 21 mai 1927. *A. A. S.*, XXI, 1929, 116).

Un prêtre avait fondé dans la basilique de S. A. deux chapellenies quotidiennes à l'autel de N. D. des sept Douleurs, c'est-à-dire avait fondé deux messes à célébrer chaque jour à cet autel. Dans l'acte de fondation, il déclarait assigner à l'exonération de cette obligation soixante onces, de son vivant, et soixante-deux, après sa mort, à prendre sur les revenus de biens déterminés. Il advint que les soixante-deux onces ou 792,50 lires constituèrent un revenu très insuffisant pour payer la taxe diocésaine et une réduction des messes fut obtenue. Mais, à la suite d'un nouveau placement du fonds sur les revenus duquel, par la volonté du mandataire du fondateur, il fallait prendre les honoraires des messes, ces revenus ont monté à 7000 lires. Sur quoi les chapelains réclamèrent au curé de la basilique la somme de 3650 lires, qui suffiraient à assurer de nouveau la célébration quotidienne au taux diocésain des honoraires. Le curé fit opposition, prétextant qu'il ne devait payer que soixante-deux onces, les fondateurs n'ayant rien prévu pour le cas où cette somme ne suffirait pas, et qu'il pouvait garder le reste pour d'autres fins assignées par les fondateurs. La S. C. C. lui a donné tort, à cause de la manière dont les chapellenies ont été établies. En effet, le fondateur a *d'abord* imposé une charge ; ensuite il a assigné la somme, alors très suffisante, nécessaire à l'exonération. Dès lors il n'a pas *taxé* la valeur du revenu (fundus non est *taxative* relictus), mais il l'a seulement *indiqué* (*demonstrative*). Dans ce cas, la charge n'est pas attachée au bien-fonds, mais à la personne qui accepte la fondation. Elle doit l'exonérer, même si le revenu devient insuffisant. Sans doute, elle pourra obtenir du Saint-Siège une réduction. Mais dans le cas cité, puisqu'il est possible de prendre sur les revenus actuels du fonds la somme nécessaire à l'exonération, le Saint-Siège ne veut pas accorder une réduction de messes.

On voit l'importance de la rédaction d'un contrat de fondation. D'après que la charge ou le revenu est indiqué *in recto*, c'est-à-dire en premier lieu et en ordre principal, ou *in obliquo*, c'est-à-dire subsidiairement, l'obligation est attachée à la personne ou au capital et dès lors ne varie pas ou varie avec ce dernier. J. CREUSEN, S. I.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Dans les *Acta A. S.* du 6 février 1929 on trouve la liste des **causes jugées en 1928** par le tribunal de la Rote. Pour une première série de 58 causes, dont 49 matrimoniales, la sentence est indiquée dans sa partie dispositive — 25 autres procès ont été clos sans aboutir, soit que la cause ait été abandonnée, soit que l'action ait été périmée par la négligence ou la contumace du plaignant.

Vingt procès matrimoniaux sur quarante-neuf ont abouti à une déclaration de nullité. La crainte résultant de la violence joue de nouveau un rôle important dans ce genre de causes. Cette fois on a eu soin d'indiquer les causes où l'avocat plaidait d'office *pro Deo* : il n'y en a pas moins de vingt-sept sur cinquante-huit, c'est-à-dire près de la moitié. Voilà une réponse officielle toute prête pour ceux qui vont répétant que seuls les riches peuvent faire déclarer nul leur mariage en cour de Rome. Les diocèses belges sont plusieurs fois représentés pour les causes matrimoniales ; il est toutefois impossible de faire à ce sujet une statistique, car plus d'une fois le diocèse d'où provient la cause n'est indiqué que par les lettres N. N.

Il est également intéressant de noter que la Rote a plusieurs fois déclaré qu'il n'y avait pas lieu de demander au Saint-Père la dispense *super rato*, alors que la nullité n'était pas admise. J. C.

S. PÉNITENCERIE

Privilège personnel ou autel privilégié?

Le privilège accordé aux prêtres dans la Const. « Auspicantibus » (S. Paen., Rép. 8 mars 1929. — *A. A. S.* XXI, 1929, p. 168).

Nous sommes heureux de communiquer à nos lecteurs une réponse de la S. Pénitencerie au sujet du privilège accordé aux prêtres

pendant l'année jubilaire d'appliquer, à chaque messe, une indulgence plénière à une âme du purgatoire, à leur choix. Dans notre commentaire (*N. R. Th.*, 1929, p. 236) nous avions cru devoir restreindre l'application de cette indulgence au défunt pour lequel le prêtre célébrerait la messe. La S. Pénitencerie déclare que cette application est indépendante de l'intention à laquelle la messe est célébrée.

« Sacrae Paenitentiariae sequens dubium pro opportuna solutione exhibitum fuit :

« Utrum *privilegium personale*, hoc anno iubilari in Const. Apost. « Auspicantibus Nobis » sacerdotibus concessum, sit consuetum personale privilegium *altaris*, vi cuius sacerdotes, pro defuncto celebrantes, indulgentiam plenariam acquirere et applicare valeant animae pro qua missam celebrant ; vel potius ita intelligendum sit ut sacerdotes, Sacrum litantes, in quolibet Missae sacrificio plenariam indulgentiam lucrari et applicare possint, independenter a missae applicatione, uni animae in Purgatorio detentae, ab ipsis ad libitum designatae. »

« Et Sacra Paenitentiaria, re mature perpensa, respondere censuit :

« *Negative* ad primam partem, *affirmative* ad secundam ».

« Facta autem de praemissis relatione SSmo D. N. Pio divina Providentia PP XI, ab infrascripto Regente eiusdem Sacri Tribunalis, in audientia 1 mart. 1929, idem SSmus Dominus responsum Sacrae Paenitentiariae benigne approbavit, confirmavit et publici iuris fieri mandavit.

Datum Romae, ex Sacra Paenitentiaria Apostolica, die 8 martii 1929.

Il sera donc opportun que chaque prêtre détermine à quelle âme du purgatoire il veut appliquer l'indulgence qu'il peut ainsi gagner chaque jour. Même s'il célèbre pour un défunt déterminé, il peut appliquer cette indulgence à un autre défunt. J. C.

Bibliographie

ÉCRITURE SAINTE

Nouveau Testament

H. Pernot. **Études sur la langue des évangiles.** Collection de l'Institut néo-hellénique de l'Université de Paris. Paris, « Les Belles Lettres », 1927, (13×20 cm.), XI-226 p. Prix : 25 frs.

M. Pernot, professeur de littérature grecque moderne à l'Université de Paris, étudie, depuis une dizaine d'années environ, nos textes évangéliques à la lumière de la langue grecque d'aujourd'hui. C'est dire l'intérêt et l'originalité de ses recherches. A certains égards, en effet, la langue de saint Marc ou de saint Jean se rapproche beaucoup plus du parler athénien de 1929, que le texte d'un Platon ou d'un Sophocle ; des tendances grammaticales, des tournures de style s'ébauchent dans nos évangiles (et autres documents contemporains) qui étaient inconnues des classiques et qui sont courantes aujourd'hui ; on doit donc reconnaître — sans rien exagérer toutefois — qu'un sens délicat des nuances de pensée et d'expression du grec moderne permettra parfois de mieux remarquer et de comprendre plus adéquatement un trait, une expression des évangiles, permettra aussi de comparer plus efficacement entre eux nos trois premiers évangélistes en vue de la solution de la fameuse « question synoptique ».

C'est ce but envisagé, l'examen de la question synoptique, qui donne l'unité aux monographies minutieuses réunies dans ce volume : particularités du style et de la langue de saint Luc (p. 1-29) ; emploi comparé de l'infinitif, de ὅτι et de ἵνα chez les 4 évangélistes (p. 30-149) ; emploi comparé des pronoms relatifs (p. 150-180), etc. Les spécialistes trouveront un réel profit à recueillir, dans ces études, des constatations linguistiques utiles, des statistiques précieuses. M. Pernot confirme, en plus d'un endroit, la thèse, qui nous paraît juste, de l'utilisation de Marc par le premier et le troisième évangile ; nous restons sceptique quand il veut nous prouver que Luc a eu en outre sous les yeux le texte même du premier évangile, sous sa forme grecque intégrale. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, ces études prendront place, à côté de celles de M. Turner dans le *Journal of theological Studies*, parmi les meilleures contributions de détail, parues récemment, relatives à la question synoptique. J. Levie, s. i.

J. M. C. Crum. **The original Jerusalem Gospel. Essays on the Document Q.** London, Constable, 1927, (15×23 cm.), XVI-190 p. Prix : 9 sh.

Ce travail est intéressant et suggestif, non pas qu'il fournisse des résultats nouveaux ni qu'il impose ses conclusions par la rigueur d'une argumentation déci-

sive. Mais l'auteur est personnel; ses remarques sont souvent utiles; certaines de ses intuitions méritent l'attention; il eût pu sans doute être plus bref et aller plus vite au but; du moins le lecteur ne se sera pas ennuyé en route, au cours d'une conversation animée et vivante.

Pour M. Crum, l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu ne contenait pas beaucoup plus que les passages communs au premier et au troisième évangile, indépendamment de Marc; on peut y ajouter une bonne part du sermon sur la montagne et quelques autres fragments, et c'est tout. C'est donc la thèse courante de beaucoup de milieux critiques, thèse, à notre sens, singulièrement incomplète; nous ne la discuterons pas ici. Nous ne discuterons pas davantage l'aléatoire essai de reconstruction de cet évangile araméen (ch. VIII); tout cela n'apprend pas grand'chose. L'intérêt du livre nous semble plutôt résider dans l'effort de critique interne destiné à décrire l'évangile araméen, à le faire *sentir* par un moderne comme l'évangile des chrétiens juifs de Jérusalem, entre les années 30 et 45. C'est l'objet de quatre chapitres : III : Sayings; IV : Q and Country Life; V : Q and the Old Testament; VI : Q and judaistic Christianity. Malgré certaines longueurs, ces chapitres sont expressifs, évocateurs, et, même quand ils ne convainquent pas en tout, seront utiles aux spécialistes. J. Levie, s. i.

W. Koester, s. i. **Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus. Neutestamentliche Abhandlungen, XIV Bd, 1 Hft.** Münster, Aschendorff, 1928, (17×23 cm.), xiv-74 p. Prix : 3 Mk 30.

A maintes reprises les exégètes s'essayèrent à fixer l'ecclésiologie de saint Paul, ou du moins d'en décrire les divers aspects. L'objectif de cette étude est moins large. Après avoir établi par un examen fouillé et minutieux l'histoire du mot Ἐκκλησία, l'auteur se propose de nous retracer les lignes essentielles de la conception Paulinienne : 1) l'Église, dépositaire d'une mission divine; 2) l'Église dépositaire de dons divins et partant corps du Christ.

Nous relevons comme particulièrement intéressante l'esquisse sur l'origine et la genèse de la pensée de saint Paul. Cette enquête, d'ailleurs fort consciencieuse et partant très méritoire, aurait cependant gagné en clarté, et même, croyons-nous, elle aurait été plus imposante, si l'exposé s'était modelé sur le procédé inductif et l'étude analytique des textes, qui a dû présider aux recherches.

V. Cremers, s. i.

Chanoine Geslin. **La demi-heure d'Écriture sainte. 1re série : Épître aux Romains. 2e série : Les grands psaumes. 6e série : Trente psaumes choisis.** Séez, Grand Séminaire, 1922-1928, (14×22 cm.), 260, 256 et 128 p. Prix : 14,85 fr.; 14,85 fr.; 6,50 fr.

M. le Chanoine Geslin veut aider les prêtres à faire chaque jour, dans le calme de leur presbytère, cette demi-heure d'Écriture Sainte, qui leur serait si utile à eux-mêmes autant qu'à leurs fidèles. Il publie à cet effet, depuis 1922, des fascicules périodiques d'exégèse consacrés au Nouveau et à l'Ancien Testament:

simples, clairs, bienfaisants, ils ont pour but de nourrir la foi et la piété des prêtres par l'étude continue de la parole de Dieu. M. le Chanoine Geslin manifeste dans ces ouvrages de grandes qualités : connaissance solide du dogme catholique, souci éclairé de la valeur morale de l'Écriture, grande clarté d'exposition, enfin et surtout logique d'esprit vigoureuse et exigeante. De là pouvait naître le danger d'une exégèse parfois a priori, allant au texte avec nos schèmes logiques et nos préoccupations modernes, plutôt que s'assujettissant docilement à toutes les nuances de pensée de l'auteur inspiré. Ce défaut nous a paru assez sensible dans les deux cahiers consacrés aux psaumes ; aussi bien la fixation du texte que la méthode d'interprétation nous ont semblé plus d'une fois arbitraires, trop peu fondées historiquement. Très supérieur aux deux précédents est le cahier consacré à l'épître aux Romains ; la compétence de l'auteur y est plus à l'aise ; ses qualités d'esprit s'y déploient avec fruit ; dès lors la valeur dogmatique, morale et ascétique de l'épître est mise en pleine lumière. Ce commentaire sera utile et bienfaisant. J. Levie, s. i.

Festgabe für Adolf Jülicher. Tübingen, Mohr, 1927, (16×24 cm.), VIII-282 p. 2 gravures. Prix : 18 Mk.

A. Jülicher est un des représentants les plus connus de l'exégèse libérale du Nouveau Testament dans le protestantisme allemand. Deux livres ont fait sa réputation : un manuel classique, *Einleitung in das Neue Testament* (6e éd. en 1919), qui expose avec érudition, clarté et méthode, les avis de la critique indépendante moderne sur les divers livres du Nouveau Testament ; un ouvrage plus original, *Die Gleichnisreden Jesu* (2e éd. en 1910), qui vise à séparer et à distinguer le fond authentique et primitif des paraboles de Jésus de leur reproduction dans les Évangiles ; celle-ci serait le résultat d'un travail d'interprétation et d'allégorisation des premières communautés chrétiennes.

Selon la coutume universitaire allemande, collègues et anciens élèves viennent d'offrir à M. Jülicher, à l'occasion de son 70e anniversaire, un recueil de travaux, apparentés à ceux du maître et consacrés, en majeure partie, au Nouveau Testament. Viennent d'abord des études évangéliques. W. Sattler tâche de préciser le concept de « pauvres » (Anawim) au temps de Jésus, son importance dans la vie et l'action du Christ ; étude qui est restée un peu vague et dogmatique, nous semble-t-il. Dans son aperçu : « Jesus der Galiläer », W. Bauer veut reconstruire, à l'aide de l'historien Josèphe, le milieu galiléen qu'évangélisa Jésus ; bien que ne fournissant pas de résultats nouveaux, cette synthèse rendra service. Plus originale — mais bien plus discutable — est l'étude de sources de A. Meyer : « *Die Entstehung des Marcusevangeliums* ». Rarement, nous avons rencontré une application plus claire, plus systématique de la « Formgeschichtliche Methode » ; aussi révèle-t-elle, de façon frappante, l'utilité assez limitée et le caractère extraordinairement subjectif et conjectural de cette méthode. Intéressante comme réaction contre les conceptions trop livresques de la critique purement littéraire, la « Formgeschichtliche Methode » nous semble encore dans la

période des tâtonnements, plus audacieuse que féconde en résultats positifs. Les travaux consacrés aux évangiles se terminent par deux courtes dissertations : de W. A. Curtis sur le sens moral de « la parabole des travailleurs de la vigne, Mt. xx, 1-16 », de M. Rade sur le concept de « prochain » dans le Nouveau Testament.

Viennent ensuite deux travaux consacrés à Saint Paul : de G. P. Wetter, voulant prouver que, contrairement à l'opinion courante, Saint-Paul ne fait jamais allusion, personnellement, à la vision de Damas, mais bien à d'autres visions (sorte de gageure qui laissera sceptiques, pensons-nous, la plupart des exégètes); de W. Mundle visant à préciser la pensée exacte de Saint Paul dans 2 Cor., v 1-10.

L'exégète trouvera intérêt à lire — et à discuter — les deux études consacrées à Saint Jean : celle de H. Windisch sur les 5 logia johanniques concernant le Paraclet, l'analyse (et étude de sources) tentée par R. Bultmann de la première épître de Jean.

Les 5 derniers travaux (Holl, K. Müller, E. Schwartz, H. Lietzmann, H. v. Soden) concernent la patristique ou l'histoire de l'Église.

J. Levie, s. i.

HISTOIRE DE L'ÉGLISE

L. Marion. **Histoire de l'Église.** Revue par V. Lacombe. T. II, III, IV. 9e édition. Paris, Téqui, 1928, (13×20 cm.), 696-652-712 p.

Commencée au début de 1928, la neuvième édition de ce manuel en quatre volumes s'est achevée vers la fin de cette même année. Ainsi que nous l'avons dit en juin 1928 (p. 468), le texte n'a guère été modifié, mais les bibliographies ont été revues, soit pour y supprimer des ouvrages vieillis ou publiés en d'autres langues que le français, soit pour les mettre à jour.

La lecture de ces trois volumes nous a confirmé dans le jugement que nous portions il y a quelques mois. Malgré ses qualités d'ordre, de clarté, de critique, malgré l'abondance des renseignements qu'il contient et des services qu'il peut ainsi rendre aux prêtres, le manuel de Marion aurait besoin d'une refonte sérieuse. On ne peut plus se contenter aujourd'hui, pour ne citer qu'un exemple, des pages vagues et par endroits inexactes que le t. III consacre à l'évolution religieuse de Luther avant 1520. Quoique revues, les bibliographies restent souvent imparfaites : on y cite encore des auteurs démodés ; on en oublie d'excellents ; on garde enfin tel livre allemand alors que tel autre s'impose davantage.

Notre qualité de Belge nous permettra de signaler à M. Lacombe l'inexactitude de la phrase suivante : Les élections (1884) envoyèrent aux Chambres (belges) une majorité de croyants qui culbuta Frère-Orban et son œuvre. *Depuis lors les catholiques sont au pouvoir,* conformément aux vœux des Chambres et du pays. » Eh bien non ! Depuis la Guerre, les catholiques *partagent* le pouvoir tantôt avec les socialistes et les libéraux, tantôt avec ces derniers seulement. Une autre affirmation est trop absolue. C'est celle-ci. « La loi de 1914 assure, pour la réparti-

tion des subsides, l'égalité des écoles libres et des écoles de l'État. » Bien qu'elle pose le principe de l'égalité des subsides, la loi ne l'applique pas dans toute son étendue.

É. DE MOREAU, S. I.

P. DEBONGNIE, C. SS. R. **Jean Mombaer de Bruxelles, abbé de Livry, ses écrits et ses réformes.** Université de Louvain. Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie. 2e série, 11e fascicule. Louvain, Uystpruyst, 1928, (25×16 cm.), XI-354 p., 3 fac-similés. Prix : 40 fr.

Jean Mombaer ou Mauburne ou de Bruxelles, né vers 1460 dans cette dernière ville et mort à Paris en 1501, n'est peut-être pas connu de tous les lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique*. Chanoine régulier de Saint-Augustin, d'abord au Mont-Sainte-Agnès, près de Zwolle, l'un des couvents de la congrégation de Windesheim, puis chargé de la réforme de plusieurs monastères en France, spécialement à Château-Landon, à Saint-Victor de Paris et à Livry, il laissa en outre plusieurs ouvrages ascétiques. Le principal porte le titre de *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum*, dont quatre éditions parurent en moins de vingt ans. Le R. P. Debongnie étudie dans le détail la carrière de ce personnage, il établit la liste de ses œuvres, il analyse surtout et caractérise la *Roseraie*. La vie fort sainte de Mombaer offre une unité remarquable. En effet, il a voulu faire triompher, dans les couvents de France qu'il réforma, les principes de la congrégation de Windesheim et particulièrement cette méthode de spiritualité appelée : « Dévotion moderne », qui ouvre dans la vie religieuse une large place à la méditation méthodique, c'est-à-dire à une méditation très active avec des réflexions vives et appuyées, nécessaires pour exciter la dévotion affectueuse. Le *Rosetum* n'apprend pas seulement à méditer à certaines heures, mais à accompagner de prière mentale chacun des actes de la vie religieuse. Ainsi, au chœur, la *main psalmodique*, c'est-à-dire une main sur laquelle se trouve fixée, à chacune des phalanges et à chacune des divisions de la paume, une considération pieuse, aide le religieux à se pénétrer des divers sentiments du psalmiste. Récite-t-il, par ex., le verset du psaume *Credidi* : *Quid retribuam Domino*, etc., le pouce de la main droite pousse la troisième phalange du pouce de la main gauche — la main psalmodique — réservé à l'*actio gratiarum*. Ce n'est là qu'un exemple : après la *main psalmodique*, il faudrait présenter au lecteur *les échelles de communion*, les *septaines psalmodiques*, les vers mnémoniques destinés à retenir sans effort des points de méditation, etc. Mais nous en avons dit assez sur le *Rosetum*. Comme l'écrit le R. P. Debongnie (p. 290) : « Il n'était pas possible d'aller plus loin dans la même ligne. De là le succès rapide du gros ouvrage et bientôt le déclin de sa vogue ».

Cependant l'œuvre du chanoine bruxellois offre un grand intérêt parce qu'elle nous montre, au déclin du quinzième siècle, l'aboutissement de ce fécond mouvement spirituel qui groupe les noms de Gérard de Groot, de Jean Ruysbroek et de Thomas a Kempis.

Le livre du R. P. Debongnie est composé avec grand soin. Il nous est permis de regretter que l'auteur ne nous parle des sources de la vie de Mombaer — le *Liber de origine congregationis canonicorum regularium* de G. Gregory, et des lettres relatives aux réformes — que très brièvement et à la fin de son ouvrage. Nous eussions aussi préféré voir toujours Mombaer désigné sous le même nom. Enfin nous avons noté parfois des expressions trop familières et un style trop peu ferme. Ces légers défauts n'empêchent pas l'ouvrage du R. P. Debongnie de s'imposer à l'attention des historiens de la préréforme et de l'ascétisme.

É. DE MOREAU S. I.

J. BRODRICK, S. I. **The Life and Work of blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine S. I.** 2 volumes. Londres, Burns Oates and Washbourne, 1928, (15 × 22 cm.), XXIX-522 p.; X-544 p.; 44 gravures. Prix : 30 sh.

Le R. P. Brodrick a voulu donner aux catholiques anglais une vie de Bellarmin qui leur manquait. Son entreprise est si bien réussie que ces deux volumes peuvent être considérés, à notre avis, comme la meilleure biographie du grand cardinal. Non pas que l'auteur utilise des sources nouvelles. Mais il a su tirer un excellent parti de la masse de documents publiés jusqu'ici, en particulier par le R. P. Le Bachelet. Il a étudié personnellement les œuvres du bienheureux. Il a profité des travaux parus en France, en Angleterre, en Allemagne et consacrés soit à toute la carrière de Bellarmin, soit à certains points de son activité. On regrette toutefois de ne trouver nulle part un aperçu critique sur ces sources et une liste alphabétique de ces ouvrages, particulièrement des biographies antérieures à celle-ci.

Il y a peu d'affaires ecclésiastiques importantes de la fin du XVI^e^ siècle et des vingt premières années du XVII^e^ auxquelles Bellarmin n'ait pas été mêlé activement. Parmi celles de tout premier plan, citons la lutte contre l'hérésie, la réforme du calendrier et du Bréviaire, la revision de la Vulgate sous Sixte-Quint et Clément VIII, les controverses entre Dominicains et Jésuites sur la grâce, l'interdit lancé par Paul V contre la République de Venise, l'assaut du roi Jacques I^er^ d'Angleterre et de ses théologiens contre les prérogatives temporelles du Saint-Siège et le procès de Galilée. Le P. Brodrick nous montre son héros déployant dans des domaines si variés son énergie et ses talents remarquables au service de l'Église. Rarement, en effet, des capacités semblables pour le gouvernement, pour la prédication, pour l'enseignement, pour la composition, pour la direction des âmes se trouvèrent réunies à un si haut degré dans un seul homme.

On sait de quelles violentes attaques Bellarmin fut l'objet au XVIII^e^ siècle et tout récemment encore. Le P. Brodrick les rencontre naturellement. Il nous a paru tout à fait loyal dans leur exposé et dans leur réfutation. Ainsi, sur la question de la préface mise en tête de l'édition clémentine de la Vulgate et composée surtout par Bellarmin, l'auteur se contente d'un « Verdict of not proven » : on ne

peut, dit-il, accuser d'une façon certaine, comme le fait par exemple Baumgarten, Bellarmin de mensonge dans cette circonstance. Les raisons qui provoquèrent la composition de l'autobiographie vengent aussi le jésuite des reproches de vanité et de suffisance qu'on ne cesse de lui jeter à la face. Admirons plutôt, avec les contemporains qui l'ont bien connu, la simplicité et la candeur de ce grand homme et, par dessus tout, son dévouement complet à la sainte Église.

É. DE MOREAU, S. I.

A. PONCELET. **Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas.** Mémoires publiés par l'Académie royale de Belgique (Classe des lettres, etc.). Coll. in-8°, 2e Série. t.XXI (2e partie). Bruxelles, Hayez, 1928, (25×16 cm.), VI-582 p.

Nous avons annoncé, en juin 1928 (p. 473), le premier volume de cette histoire et marqué l'économie générale de l'œuvre entreprise par le R. P. Poncelet. Voici qu'après l'établissement des diverses maisons et les principaux épisodes de leur histoire jusqu'à la fin du règne des Archiducs, l'auteur étudie l'activité des Pères pendant la même période. Vu son importance capitale, l'enseignement des humanités dans les collèges fait l'objet des cinq premiers chapitres, qui traitent de l'organisation générale, de l'instruction, des méthodes d'enseignement, de la parole publique, enfin de l'éducation, et qui occupent plus de cent pages. Le second groupe de matières est fort différent non pas seulement parce que nous passons de l'enseignement moyen à l'enseignement supérieur, mais surtout parce que, du milieu bourdonnant mais pacifique d'une classe de grammaire, nous sommes jetés dans des conflits sans fin entre les jésuites et les universités de Louvain et de Douai sur la question de la grâce et sur le droit d'enseigner la théologie et la philosophie (ch. VI-XII). En dehors de l'enseignement, les jésuites belges agirent surtout par les catéchismes, par les congrégations mariales, par l'administration de la confession et de la communion, par la prédication, par les œuvres de miséricorde, par l'aumônerie militaire, enfin par la mission de Hollande, dont l'histoire est aussi malheureusement pleine de luttes entre eux et les vicaires apostoliques de ce pays (ch. XI-XVII). La dernière partie du livre est réservée à la culture des lettres et des sciences par les Pères belges.

Le second volume du P. Poncelet se lit avec plus d'intérêt encore que le premier. Même lorsqu'il s'agit de problèmes abstraits, comme celui de la grâce, ou lorsqu'il faut bien aligner des noms propres, comme ceux des principaux savants et littérateurs jésuites, l'auteur sait ranimer l'attention par quelque anecdote ou quelque remarque piquante. Le style reste toujours précis et sobre. Le lecteur même qui a lu le magnifique tableau où M. Pirenne décrit l'activité de la Compagnie en Belgique pendant le premier siècle de son existence, goûte le charme de celui-ci et il en apprécie tout particulièrement la richesse.

É. DE MOREAU, S. I.

U. A. PADOVANI. **Vincenzo Gioberti ed il Cattolicismo.** Publicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. Serie settima : Scienze

religiose, vol IV. Milano, Società « Vita e Pensiero », 1927, (17×25 cm.), XII-510 p. Prix : 35 lires.

Les événements intérieurs de la vie de Gioberti peuvent tenir en quelques lignes. Né en 1801 à Turin de parents pauvres, élève des Pères de l'Oratoire, ordonné prêtre sans vocation sérieuse en 1825, chapelain de la maison royale de Sardaigne, il se voit arrêté, jeté en prison puis exilé, en 1833, à cause de l'influence républicaine qu'on l'accuse d'exercer. A Bruxelles, où il séjournera de 1834 à 1845, paraissent ses œuvres principales : *Introduzione allo studio della filosofia* (Hayez, 1840) et *Del primato morale e civile degli Italiani* (Meline, 1843) ; dans cette ville encore, se publient les *Prolegomena del Primato* (Meline, 1845), prélude à la lutte contre les Jésuites qu'il poursuivra avec acharnement, par exemple dans *Il Gesuita moderno* (Lausanne, 1846-1847). En 1848, l'année des révolutions démocratiques, l'Italie lui réserve un accueil triomphal. Alors commence la troisième et la plus courte période de sa vie, celle de l'action politique. Il est quelque temps ministre du roi Sarde, puis son ambassadeur à Paris. Il meurt dans cette dernière ville en 1852.

M. Padovani n'a pas voulu composer une biographie de ce précurseur de l'unité italienne ; il ne retrace pas davantage sa vie religieuse qui « se réduit à bien peu de chose, si par religion on entend le catholicisme ». Mais il nous montre, dans l'ambiance italienne et européenne des années 1820 à 1840, pendant lesquelles se manifeste la réaction spiritualiste, romantique et autoritaire contre le XVIII^e^ siècle, la formation de ses idées religieuses, philosophiques et politiques. Chez cet homme étrange, qui a tout lu et qui a voulu être de son temps, on trouve un mélange de panthéisme, d'idéalisme, de libéralisme, de modernisme, théories entre lesquelles M. Padovani s'efforce de nous faire apparaître le lien qui les unit. Plus de la moitié du livre est consacré à l'opposition de Gioberti aux jésuites. Ce ne fut pas seulement, comme le prouve fort bien l'auteur, le conflit entre un ordre ancien et conservateur et un prêtre imbu d'idées nouvelles, mais surtout une guerre à mort entre le « catholicisme romain intégral », défendu par les jésuites, et un « catholicisme civil, national », basé sur une « réforme religieuse et philosophique, hétérodoxe et rationaliste ».

Nous ferons à ce livre remarquable un léger reproche : celui de trop recourir pour l'histoire de la Compagnie de Jésus à l'ouvrage démodé de Crétineau-Joly et d'en reproduire telle affirmation controuvée. É. DE MOREAU. S. I.

F. VON TUNKL. **Kurze Geschichte der Klöster, ihrer Beraubung und Vernichtung.** Paderborn, Schöningh, 1927, (14×20 cm.), 198 p., Prix : 5 Mk.

Un lecteur moderne reculerait peut-être devant « Les Moines d'Occident » de Montalembert. Le Baron von Tunkl lui présentera, en un raccourci saisissant, les principaux bienfaits de l'institution monastique et l'histoire lamentable des ruines accumulées dans les couvents par les barbares des quinze derniers siècles.

Comment furent fondés la plupart des monastères, quel fut, en général, leur rôle civilisateur et en particulier scientifique, quand et pourquoi la plupart d'entre eux furent-ils détruits par les Barbares des v^e-x^e siècle, les hordes iconoclastes du xvi^e, la soldatesque des xvii^e et xviii^e siècle, les légistes des xviii^e et xix^e et les communistes du xx^e siècle, voilà en quelques lignes le résumé de ce petit volume intéressant, bien documenté et écrit d'une plume alerte par un historien, en qui la science ne tue pas la sensibilité. J. Creusen, s. i.

LITURGIE

Breviarum Romanum. In-18° (15,5×10) in 5 partes divisum. Malines, H. Dessain, 1927.

Ce bréviaire constitue une nouveauté liturgique. Dans les récentes éditions du Bréviaire, les éditeurs se sont ordinairement évertués à fournir un texte qui rende la récitation du saint office facile et sûre. De là les éditions *amplificatae* dans lesquelles la plupart des prières de l'*Ordinarium* sont reproduites dans le *Psautier* ou dans le *Propre du Temps*, et où on évite ainsi un très grand nombre de renvois toujours désagréables. Cependant ces éditions, malgré leurs multiples avantages, ne laissent pas de présenter certains inconvénients; notamment l'épaisseur des volumes augmente considérablement et surtout on est obligé d'accumuler différents textes qui ne peuvent jamais être employés simultanément et entre lesquels le prêtre qui récite son bréviaire aura à choisir celui qu'il lui faut *hic et nunc*, inconvénient moindre sans doute que celui des trop nombreux renvois, mais cependant très réel lui aussi.

Cet inconvénient se fait surtout sentir dans la *Pars verna*, dans laquelle sont donnés outre les offices du carême et du temps de la passion, ceux du temps pascal. Or, ceux-ci présentent de notables différences avec tous les autres offices de l'année et particulièrement avec ceux du carême; il faut dès lors dans le *Psalterium*, et dans le *Propre* et le *Commun des Saints* indiquer comment les différents offices doivent être récités suivant qu'ils tombent avant ou après Pâques. Cette partie est donc spécialement alourdie, et, malgré tout, plus que pour tout autre office, on est exposé à se tromper dans la récitation de l'office pascal. Bien des fois par exemple, ce ne sera qu'après avoir dit dévotement toutes les antiennes de Matines telles qu'on les trouve dans son Bréviaire, qu'on se rapelle qu'il fallait dire les psaumes *sub unica antiphona*.

Le bréviaire idéal serait évidemment celui qui donnerait pour chaque jour l'office exactement tel qu'il doit se réciter, sans aucune omission, mais aussi sans aucune addition de prières qui ne doivent pas se réciter actuellement. Dans la pratique cela n'est guère réalisable, puisqu'un tel bréviaire ne pourrait servir qu'une seule fois et par conséquent devrait être remplacé chaque année, ce qui amènerait des frais trop considérables. On s'en rapproche en diminuant autant que possible les renvois et les interpellations, ce qui suppose que dans chaque

volume du bréviaire on n'a que des offices d'une seule espèce ou mieux d'un seul temps liturgique.

C'est ce qui a été réalisé dans cette édition pour le *Pars paschalis*. Elle ne donne que les offices venant pendant le temps pascal et uniquement *dans le rite pascal*. Et, comme l'office de Pâques y est donné tout au long, ce volume remplace l'*Officium Octavae Paschae* dont il étend l'avantage à tout le temps pascal. La *Pars quadragesimalis*, à ce point de vue, est sans doute moins parfaite, parce qu'elle renferme les offices du carême et du temps de la passion ; mais entre ces offices il n'y a pas la même différence, et en tout cas celle-ci ne regarde que les offices *de ea* : l'inconvénient n'est donc pas si grand. Ici d'ailleurs aussi, en raison de leur caractère anormal, les offices des trois derniers jours de la semaine sainte ont été donnés tout au long.

Espérons qu'un jour on ira plus loin et que de la *Pars hiemalis* on détachera une *Pars natalicia*. Les deux autres volumes seraient de même avantageusement divisés en trois parties, la première allant de la Trinité au premier dimanche d'août, où les leçons *de Scriptura occurrente* changent, la seconde allant jusqu'au premier dimanche d'octobre où on change les hymnes et l'Invitatoire des dimanches, la troisième enfin donnant les offices des mois d'octobre et de novembre. Le Bréviaire serait ainsi partagé en 7 tomes de dimensions à peu près égales, et qui, malgré les multiples répétitions, ne seraient pas trop volumineux.

Jos. Pauwels, s. i.

Extractum e Rituali Romano depromptum ad commodum parochorum cum cantu emendato iuxta editionem typicam. Mechliniae, H. Dessain, 1927, (20×28 cm.), 118 p. Prix : depuis 16 frs.

Cet *Extractum* n'est pas un *Vade mecum*, mais un livre d'église. Imprimé en grands caractères très lisibles il est destiné à servir dans les églises où l'intensité de l'éclairage laisse parfois à désirer, et dans les processions où la lecture est généralement plus difficile. On y trouve d'ailleurs tout ce qui dans le Rituel Romain est d'un usage courant : le rite du Baptême et celui du Mariage, l'Office des Défunts et tout ce qui se rapporte à l'enterrement, les prières à réciter ou à chanter dans les principales processions liturgiques de l'année, procession de la Chandeleur, des Rameaux, des Rogations, de la Fête-Dieu, enfin les bénédictions les plus usuelles. Il facilitera grandement l'accomplissement de ces fonctions liturgiques.

Jos. Pauwels, s. i.

Cours et Conférences des Semaines Liturgiques Tome vi. La préparation de l'Eucharistie. Louvain, 1-4 août 1927. Louvain, Abbaye du Mont-César. Bruges, Desclée, 1928, (17×26 cm.), xii-268 p. Prix : 25 frs.

La dixième semaine liturgique avait limité ses études aux prières de l'ordinaire de la Messe jusqu'au Canon. On y a entendu trois homélies et dix-neuf leçons. Dans les premières domine naturellement la note de piété. Dans les secondes,

il en est de spécifiquement théologiques, comme le cours de M. l'abbé Croegaert sur l'*Église oblatrice première et universelle du Saint Sacrifice* ou du R. P. Pie Bonhomme o. p. sur le « *Par Jésus-Christ Notre Seigneur* ». La plupart sont historiques. Et quoique le but de cette semaine n'ait pas été de faire œuvre scientifique originale, certaines de ces communications s'imposent à l'attention même des spécialistes. Ainsi : *L'invocation du Christ dans l'Avant-Messe* (R. P. Dom Botte) ; *la structure rythmique des Oraisons* (M. l'abbé Cochez) ; le *Credo* (R. P. Dom Capelle) ; *les Prières de l'offertoire et le rite de l'offrande* (M. l'abbé J. Coppens).

On ne pourrait assez recommander la lecture de ce volume aux catholiques désireux de connaître leur messe. É. de Moreau s. i.

Les Questions liturgiques et paroissiales. Première table décennale 1910-1925. Louvain, Abbaye du Mont-César. Bruges, Desclée, 1928, (17×26 cm.), 204 p. Prix : 20 frs.

Ce volume constitue un précieux instrument de travail et de documentation pour les liturgistes. Les articles parus dans *Les Questions liturgiques et paroissiales* pendant les dix dernières années ont été classés d'abord par ordre alphabétique des noms d'auteurs, puis ils ont été analysés dans une table analytique par matières. Il en a été de même pour les comptes rendus bibliographiques, sauf qu'ici les *Liturgica* seuls prennent place dans une double table, les *Musicalia* et les *Varia* ne se retrouvent que dans l'Index alphabétique. M.

ASCÉTISME

J. Duperray. **Le Christ dans la Vie Chrétienne d'après saint Paul.** 4e édit. Paris, J. Gabalda, 1928, (12×18 cm.), 294 p. Prix : 18 frs.

Ce livre contient un exposé de la spiritualité impliquée dans les épîtres de saint Paul, exposé qui s'appuie surtout sur l'interprétation des grands commentaires catholiques de l'œuvre paulinienne, en particulier ceux du P. Lagrange, et sur la Théologie de saint Paul du P. Prat. La quatrième édition de cet ouvrage, simple, consciencieux et bienfaisant, est identique en substance à celles qui l'ont précédée ; souhaitons-lui le même succès. Ed. Dhanis, s. i.

E. Roupain, s. i. **Sur les pas de Jésus-Christ. Réflexions et lectures.** 3e Série. Paris-Tournai, Desclée, 1928, (9×16 cm.), 802 p. Prix : 15 frs.

Lorsque parurent les deux premiers tomes de cet ouvrage nous avons eu l'occasion de dire tout le bien que nous en pensions. Soulignons une fois de plus ce qui en fait à la fois le mérite et le succès : solidité de la doctrine, adaptation aux exigences de la dévotion moderne, désir toujours renouvelé d'entraîner chaque fidèle vers un apostolat fécond, grande limpidité d'exposition, manière à la fois concrète et attrayante d'exposer les divers sujets de méditation et d'oraison,

sécurité d'une méthode qui reste ignatienne dans son fond et dans sa forme. Les laïcs ne seront pas seuls à bénéficier de cet enseignement. Bien des prêtres y trouveront non seulement un aliment solide pour leur dévotion personnelle, mais encore des indications précieuses pour leur prédication, dans le choix de lectures que leur assigne l'auteur. J. M. DE BUCK, S. I.

J. E. BARAGNON, O. P. **Le crucifix. Retraite sacerdotale.** Paris, Lethielleux, 1928, (12×19 cm.), 320 p. Prix : 12 frs.

Excellente retraite, qui passe en revue de façon fort pratique les obligations et les difficultés comme les grandeurs de la vie du prêtre. Par le mode de développement, sorte d'examens de conscience détaillés, les premiers entretiens semblent bien un peu artificiellement rattachés au Crucifix, mais dans la suite ils rappellent vraiment la Passion et les méditations se font très pénétrantes. Les heureux auditeurs en ont dû emporter dans l'âme un souvenir plein de consolation et aussi un stimulant de l'effort vers la perfection sublime de leur état. De-ci de-là, mais rarement, une expression pas assez claire. Il est même inexact de dire (p. 99) que le risque d'être entendu par un tiers soit le seul motif qui dispense de l'intégrité dans la confession. C. SEVRAIN, S. I.

Sainte Thérèse de Jésus : Vie écrite par elle-même, Ie-IIe parties. Traduction nouvelle par le P. Grégoire de saint Joseph. Paris-Tournai, Desclée, 1928, (10×16 cm.), 402 et 422 p. Prix : 5 frs.

Il fallait un beau courage pour entreprendre cette nouvelle traduction de la vie de la grande réformatrice. Le P. Grégoire de saint Joseph, jugeant avec raison l'œuvre de ses devanciers, sinon défectueuse, au moins peu pratique, nous livre une version française élégante, textuelle et agréable à manier de l'autobiographie de sainte Thérèse. On sait combien les Carmes espagnols attachent d'importance aux archives de leurs monastères. Le P. Grégoire de saint Joseph a puisé à ces sources précieuses, et par les notes historiques et critiques qu'il publie à la fin de chaque chapitre, facilite la compréhension du texte. Dans la préface, qui est un excellent résumé des essais de traductions de la *Vie*, le P. Grégoire de Saint Joseph nous avertit qu'il mit tout en œuvre pour reproduire exactement les moindres nuances de la pensée et du style, souvent extrêmement concis, de sainte Thérèse. Il a tenu parole, et c'est peut-être là le principal mérite de ce travail, qui, tout en ne détrônant pas la traduction désormais classique faite par le premier Monastère de Paris, tiendra pourtant une place honorable à côté d'elle.

J. M. DE BUCK, S. I.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

IN . SACERDOTALI . IVBILAEO

PII . XI

GLORIOSE . REGNANTIS

S̄CIENTIAE . SACRAE . FAVTORIS

EXSVLTANT

FAVSTAQVE . EXOPTANT

SCRIPTORES

NOVI . PERIODICI . THEOLOGICI

PERAVGVSTA

SOLEMNITAS SACERDOTALIS

PII XI

PONTIFICIS AC REGIS

IVBILARIA PRESBYTERI SVPER QVEM

AEDIFICATVR ECCLESIA

IN FESTIVITATE IVBILARI PATRIS

COLLAETANTVR CORDA FILIORVM

LARGIRE DOMINE VT TIBI PLACITA

CVPIAT ET TOTA VIRTVTE

PERFICIAT